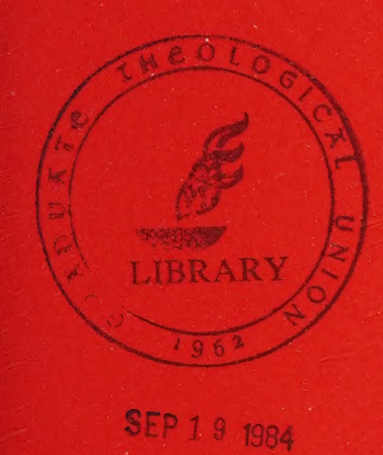
e de réflexion théologique



1984





rainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription du mot hébreu « sagesse ».

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou "de toute ton intelligence") et de toute ta force » (Marc 12,30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en « sagesse ». C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA – trois fois par an – essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. Saint-Paul, 55000 Bar le Duc. Dépôt légal : août 1984. N° 5-84-336

La « cure d'âme » entre sciences humaines et théologie

par Rainer Mayer *

« Je ausschliesslicher, desto freier... Plus nous reconnaissons et confessons le Christ comme notre seul Seigneur, plus se révèle à nous l'étendue de son règne » (Dietrich Bonhoeffer.)

« L'église de l'avenir sera une église de la "cure d'âme" ou elle ne sera pas » (Emil Brunner.)

La « cure d'âme » comme branche de la théologie pratique

Dans la tradition franciscaine et luthérienne, l'axiome suivant est courant : « theologia est scientia eminens practica ». C'est pour cela que la théologie pratique forme l'avant-garde et l'arrière-garde dans le convoi des disciplines théologiques. Elle est l'avant-garde dans la mesure où elle rappelle aux autres disciplines qu'elles ne seraient, sans mise en pratique, qu'un joli jeu de perles sans but. Elle est l'arrière-garde dans la mesure où elle examine les résultats des autres branches, les pèse et les teste pour la pratique de l'Eglise. Il incombe ainsi à la théologie pratique une tâche critique dans l'ensemble de la théologie. « Elle révise le calcul établi par la théorie scientifique et interprète sa pertinence (1). »

C'est pour cela que la question brûlante, à laquelle la théologie dans son ensemble doit faire face, se pose d'une manière particulièrement aiguë pour la théologie pratique : quelle est la relation entre foi et rai-

---

* Version retravaillée d'une conférence donnée en février 1982 à la Faculté de Théologie de l'université d'Erlangen. Cet article a été originellement publié dans *Theologische Beiträge* (1983/1).

1. Rudolf Bohren, Praktische Theologie, dans l'ouvrage collectif: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, Munich, 1964, p. 10.

son, ou, autrement dit, la relation entre la théologie comme science se référant à la Révélation et la conception positiviste et empirique des sciences? A l'intérieur de la théologie pratique, la branche de la «cure d'âme» se trouve particulièrement exposée à ces tensions.

Commençons par quelques précisions quant au terme et à la signification du mot «cure d'âme». Le mot «cure d'âme» est un terme mal approprié, né de la traduction française de l'expression latine *cura animarum,* qui désigne dans le droit canon les obligations du *parochus* (curé), englobant service divin et enseignement (2).

«Ame» n'est pas à concevoir dans le sens de l'enseignement platonicien, mais dans le sens hébreu de *nephesh.* Ce mot, que les versions traditionnelles traduisent par «âme», mais d'une manière insatisfaisante, apparaît environ 750 fois dans l'Ancien Testament. Il désigne «l'homme dans le besoin (3)». Il signifie «gorge, cou, désir, âme, vie». Il indique la personne entière, indivise, «qui est dans le besoin». De quoi a-t-elle besoin? De biens matériels, de sens, de compassion et finalement de Dieu lui-même. Le Nouveau Testament ne connaît pas le terme «cure d'âme», pas plus que l'Ancien Testament.

Quand il traite de cette réalité, le Nouveau Testament utilise certains verbes caractéristiques:

a) parakalein, signifie: «inviter, appeler, demander de l'aide, encourager et consoler». La grande parénèse de l'épître aux Romains (chap. 12-15) commence par ce verbe. Il vise la vie chrétienne dans le monde, mais aussi dans la communauté. Il concerne également les charismes qui sont présentés dans Rm 12 et 1 Co 12. Visant ce champ sémantique, M. Seitz appelle sa conception de la cure d'âme une «cure d'âme paraclétique» (4).

b) nouthetein, peut signifier: «corriger, montrer le chemin, recommander». Ce terme se rapproche, particulièrement dans les épîtres pastorales, de *elengchein:* «convaincre d'un crime, réprimander». Ce champ sémantique fait allusion au rôle de ceux qui assurent la direction de la communauté, à la lutte contre le péché et à la discipline communautaire (cf. Mt 18,15-20; Rm 15,14; 1 Co 4,14; 2 Th 3,15; 1 Tm 5,20; 2 Tm 4,2; Tt 2,15). En mettant cette conception au centre

---

2. Cf. Friedrich Wintzer, «Einführung in die wissenschafts-und problemgeschichtlichen Fragen der Seelsorge» in *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis des Seelsorge in der Neuzeit,* Munich, 1978, p. 14.

3. Cf. Hans Walter Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 1974, pp. 20 ss.

Concernant «l'âme» dans le NT, cf. Gustav Stählin, «Von der Seelsorge im Neuen Testament» in *Theol. Beiträge* 5 (1974), pp. 101-123.

4. Cf. Manfred Seitz, «Ueberlegungen zum Verhältnis von Theologie und Psychologie» in *Mut zur Seelsorge, Grenzen der Fachleute und die Möglichkeiten der Gemeinde* (ouvrage collectif sous la direction de Friedhardt Gutsche, Wuppertal, 1974, pp.129 s. Voir aussi M. Seitz, *Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität,* Göttingen, 1978, pp. 95 s.

de son enseignement sur la cure d'âme, J.L. Adams l'appelle «cure d'âme nouthétique» (5).

c) luein et *dein,* «délier» et «lier», «pardonner et conserver». Il s'agit de l'acte du pardon des péchés (cf. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). C'est dans un attachement unilatéral à cette conception que l'Eglise catholique a développé sa compréhension du ministère. Mais en réalité, les trois champs sémantiques que nous venons de parcourir ont trait au ministère du berger, qu'on peut qualifier selon le terme grec de «poiménique». La «poiménique» est utilisée comme terme technique et comme synonyme de «cure d'âme».

Nous constatons que la conception biblique de la «cure d'âme» est très large: elle englobe l'homme tout entier, la vie entière, ainsi que la tension entre charisme et institution (6).

De ce point de vue, la «cure d'âme» est la racine et la source de la théologie pratique. Cette conception se retrouve également chez les Réformateurs, pour lesquels «fonction pastorale» *(Pastoralamt),* «ministère de berger» *(Hirtendienst)* et «cure d'âme» *(Seelsorge)* étaient des formules quasiment équivalentes. Ils les ont donnés pour titres à leurs livres (Wicleff, Zwingli, Bucer) (7).

«Pour les Réformés d'antan, la *theologia practica* était pour la plus grande part la science de la *vita spiritualis* (vie spirituelle) de la communauté... Il s'agit en effet de la base spirituelle de l'existence ecclésiale et temporelle du chrétien et, pour cette raison, de la base de toutes les autres disciplines (8).»

Qu'est-ce à dire, sinon que la «cure d'âme» devrait être la base de la théologie pratique, avec pour branches principales l'homilétique, la liturgique et la catéchèse, et cela dans le cadre de la conception large donnée par la Bible et la Réforme, comme nous l'avons esquissé ci-dessus.

De plus, la poiménique protestante se caractérise par le fait qu'elle refuse des procédés directifs et parte de l'idée du sacerdoce universel de tous les chrétiens, ce qui présuppose ou suggère une priorité dans la relation de chaque personne avec Dieu. C'est pourquoi la cure d'âme cherche à développer une piété personnelle qui favorise la liberté et la maturité.

---

5. Jay E. Adams, *Seelsorge mit der Bibel. Eine praktische Anleitung.* Giessen/Bâle, 1978.

6. Cf. Hansjörg Braümer, «Pneumatische Seelsorge» in H. Reller et A. Sperl, *Seelsorge im Spannungsfeld. Bibelorientierung-Gruppendynamik?,* Hambourg, 1979.

7. Cf. entre autres l'écrit de Bucer, *Von der wahren Seelsorge und vom wahren Hirtendienst* (1513).

8. R. Bohren, Praktische Theologie, p. 25.
Dans le même sens, M. Seitz affirme: «La théologie pratique doit s'atteler à la tâche de retrouver la branche perdue de la théologie ascétique, dont la perte a été le début de son histoire *(deren Verlust die Geschichte ihrer Entstehung war)».* Manfred Seitz, *Die Aufgabe der Praktischen Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis,* Munich, 1968, p. 80.

Les causes du «tournant empirique»

La naissance d'une discipline particulière nommée «cure d'âme» à l'intérieur de la théologie pratique est liée à la séparation entre l'activité de cure d'âme et la théorie des ministères dans l'Eglise (9). Il s'agissait de réagir face à la situation moderne dans laquelle les problèmes devenaient sans cesse plus compliqués. Pour cela il importait de prendre en considération des points de vue empiriques (10).

Dès que la méthode de Freud se fut répandue, la cure d'âme protestante ne pouvait plus l'ignorer, d'autant plus qu'elle promettait la prise en charge de l'existence par une approche non directive. L'histoire des relations entre la théologie et la psychologie, riche en tensions, est déterminée par les changements de l'image que les deux sciences se font d'elles-mêmes.

Otto Pfister développa le premier, en 1927, une théorie de la cure d'âme en relation avec la psychanalyse. Etant donné que sa «cure d'âme analytique» (11) se référait au stade initial de la psychanalyse, quand on l'entendait encore comme une *méthode* purement curative (12), on ne voyait pas encore de tension entre la conception théologique de la guérison de l'âme et celle des sciences humaines. Il s'agissait de l'homme *entier* et c'est pour cela que la méthode psychanalytique appartenait, sans aucun doute selon Pfister, aux tâches d'un pasteur chrétien.

Quand *Eduard Thurneysen* (13) et *Hans Asmussen* (14) écrivirent leurs traités sur la cure d'âme, la psychanalyse avait fondamentalement changé sa conception d'elle-même. La deuxième époque de la psychanalyse a été marquée non seulement par une prise en charge du passé, mais aussi par celle des situations de conflit actuelles. Des conseils pas-

---

9. Cf. F. Wintzer, «*Einführung...*», p. 15.

10. Cf. M. Seitz, *Praxis des Glaubens*, p. 99. «Par conséquent toute la cure d'âme est remise en question; à commencer par les praticiens: s'agit-il de laïcs, de pasteurs, de médecins ou de psychologues? Quels en sont les destinataires: des paroissiens, des chrétiens, des non-chrétiens, des individus, des groupes ou la société dans son ensemble? Quel est le but de la cure d'âme: la guérison, l'intégration dans l'Eglise ou dans la société, l'émancipation, l'autonomie, le bonheur? Quelles sont les méthodes appropriées: la méthode psychologique, psychosomatique ou kérygmatique?»

11. Cf. Oskar Pfister, *Analytische Seelsorge*, Göttingen, 1927.

12. Cette subdivision de l'évolution de la psychanalyse en trois phases est reprise de Dietrich Rössler, «Die Tiefenpsychologie als theologisches Problem», *Evangelische Theologie*, 1961, p. 171. Il reste à discuter si elle est appropriée. Une recherche spécifique s'imposerait ici.

13. Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Munich, 1948; tr. fr: *Doctrine de la Cure d'Ame*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

14. Hans Asmussen, *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*, Munisch, 1934.

toraux pouvaient être dispensés autant au niveau théologique qu'au niveau psychologique; se posait alors la question de la relation entre ces deux niveaux et il s'agissait de savoir ce qui était spécifique à la théologie. Au seuil de la troisième phase, la psychanalyse se scinda en différentes écoles, pour lesquelles les noms d'Adler et de Jung sont significatifs. La psychanalyse changea sous l'influence du personnalisme et de la philosophie existentialiste; elle se transforma en un enseignement complet porteur d'une vision du monde, prétendant contribuer à une définition anthropologique. Dès lors des disputes sur la *Weltanschauung* de la théologie et de la psychanalyse devinrent possibles.

Mais entre-temps, la théologie avait elle aussi changé. Sous l'influence de la théologie dialectique, Thurneysen définissait la cure d'âme comme «annonce de la Parole de Dieu», la comprenant comme un «cas particulier de la prédication (15)». Pour Asmussen, «la cure d'âme est annonce de la Parole de Dieu à l'individu. La cure d'âme se fait entre quatre yeux (16)». Il estime que l'accueil de la Parole de Dieu ne peut être obtenu par aucune méthode, mais comme un don de l'Esprit Saint (17). C'est pour cela que Thurneysen souligne la distance entre poiménique et psychanalyse (18). Pour la clarté de la Parole de Dieu, la tâche la plus importante est d'éviter les violations des frontières respectives. L'importance de la psychanalyse n'est pas remise en cause mais, par rapport à la théologie, la psychanalyse doit se limiter aux travaux préliminaires et à la tâche de *science auxiliaire.* Il s'agit d'acquérir une *«nouvelle psychologie»* qui parte de la foi: «considérer l'homme placé sous le jugement et la grâce de Dieu est fondamentalement différent de l'optique que prend la psychanalyse (19)». Nous voyons la querelle de la *Weltanschauung* poindre à l'arrière-plan.

Paul Tillich, l'homme des grandes synthèses, voulait voir quant à lui la contribution de la psychanalyse d'une manière positive. La psychanalyse enseigne que l'homme et sa conscience de soi ne sont pas identiques. Elle a redécouvert «la vérité, déjà présente chez Augustin et les Réformateurs, que l'homme est perdu» et elle empêche ainsi toutes les formes «ouvertes ou cachées d'un pélagianisme (20)». Ainsi, elle met en évidence ce que signifie la «justification par la grâce au moyen de la foi»; elle fait ainsi éclater le rationalisme de la piété protestante et montre que les symboles religieux «plongent leurs racines dans

---

15. Ed. Thurneysen, «Rechtfertigung und Seelsorge», in: *Zwischen den Zeiten* 6 (1928), p. 210.

16. H. Asmussen, *Die Seelsorge,* p. 15. Asmussen distingue entre la cure d'âme (Evangile) et la direction spirituelle (Loi).

17. Thurneysen, *Doctrine de la Cure d'Ame,* ch. 9.

18. Thurneysen, «Rechtfertigung und Seelsorge», p. 211.

19. *Ibid.,* p. 217.

20. Paul Tillich, «Der Einfluss der Pastoralpsychologie auf die Theologie» in *Gesammelte Werke,* vol. 8, Stuttgart, 1969, p. 235 s.

l'inconscient individuel et collectif (21)». Tillich ne veut pas délimiter, mais rétablir une juste relation entre théologie et psychanalyse. Il impose ainsi une tâche à la théologie: «L'Esprit de Dieu, où qu'il agisse, est en relation avec les fonctions spirituelles et psychiques comme avec les procédés physiologiques. Il agit sur l'expression du visage, sur la manière de se souvenir du passé, sur l'attente de l'avenir, sur l'attitude éthique et sur la productivité culturelle, et avant tout sur la procédure de l'auto-transcendance dans la religion.» Le théologien doit montrer au psychologue qui l'interroge «comment la constitution d'un moi centré, par l'expérience qui nous concerne ultimement, fait surgir des forces de guérison dans toutes les dimensions de la personne (22)».

Voilà qui est dit d'une manière bien générale; mais dans cette généralité se trouve sans doute quelque chose de vrai: la foi se répercute aussi sur la psyché, jusqu'à ses expressions corporelles, l'expression du visage par exemple. Malheureusement, en parlant ainsi, Tillich s'approche de la confusion entre spirituel et psychologique. Si l'on respecte cette distinction, la synthèse n'est plus aussi facile à faire que Tillich veut nous le faire croire. C'est peut-être la raison pour laquelle la synthèse de Tillich ne s'est pas imposée. La connaissance systématique n'a pas été transposée en théologie pratique. Elle reste simple postulat. Pour cette raison, l'idée de Tillich ne fut retenue, dans la poiménique, qu'au niveau de l'intention et non au niveau du contenu. On peut, dès 1950, constater la recherche d'une «cure d'âme» dite «globale» qui remonte non seulement à Tillich mais aussi à *Wolfgang Trillhaas* et à *Alfredo Dedo Mueller* par exemple (23). De son côté, la psychanalyse, au moins par certains de ses représentants, a renoncé à sa prétention totalisante et reconnaît la dimension religieuse comme un domaine distinct (24).

Depuis 1968 environ, on assiste à un «tournant empirique» en psychologie pastorale. Cela coïncide avec une forte réaction contre la théologie dialectique, et également avec l'exigence que tout énoncé théologique ait une pertinence empirique.

En 1969, *Joachim Scharfenberg* examinait dans des catégories psychothérapeutiques l'histoire de la maladie de Gottliebin Dittus et sa guérison par la cure d'âme de J. Ch. Blumhardt. Il pensait pouvoir constater que, dans cette cure d'âme, rien ne s'est passé qui ne soit également explicable par les moyens de la psychanalyse. Il s'attaquait à la

---

21. *Ibid.*, p. 330.

22. *Ibid.* p. 334. Tillich poursuit en disant: «Il doit le démontrer pour les différentes dimensions humaines: celle de l'esprit, du psychisme, des fonctions corporelles, des relations sociales comme de la réalisation de soi dans l'histoire.»

23. Cf. F. Wintzer, «Einführung...», p. 37.

24. Cf. Johanna Herzog-Dürck, «Die religiöse Problematik der Neurose» in *Wege zum Menschen,* 1963, p. 405.

«division fatale entre le profane et le sacré (25)» et demandait que la cure d'âme se pratique sans «arrière-pensées secrètes», comme un dialogue thérapeutique (26). Scharfenberg se dressait contre la confession comme centre de la cure d'âme et contre la culture du remords (*Schuldkultur*) qui, d'après lui, y était liée (27).

La percée définitive fut faite par les travaux de *Dietrich Stollberg*. Stollberg a fait connaître en Allemagne la pratique de la cure d'âme nord-américaine, avec sa «cure d'âme empirique» et sa conception de la cure d'âme comme «counseling» *(Lebensberatung)* (28). Guidé par le motif de l'incarnation, Stollberg voit une analogie entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. On ne peut pas identifier Dieu et le prochain mais les processus de communication interpersonnelle sont à interpréter comme «l'incarnation concrète du Christ» *(konkrete Gestaltwerdung)* (29). Pour Stollberg il faut que «la foi déterminée par l'eschatologie d'une part et l'existence empirique et naturelle de l'homme d'autre part *se rencontrent* (30)». Plus tard (en 1972), Stollberg exprime l'hypothèse suivante: «la cure d'âme est – vue sous l'angle phénoménologique – une psychothérapie dans le contexte de l'Eglise... La cure d'âme est – vue sous l'angle théologique – le sacrement de la communication authentique, que les partenaires se dispensent mutuellement (en agissant selon leur sacerdoce universel) par leur "solidarité dans la détresse", exigence liée à leur existence humaine (31).» On peut se demander si cette interprétation théologique des phénomènes psychologiques représente encore autre chose qu'un exercice de style où l'on joue avec des mots et si «contexte ecclésiastique» veut encore dire autre chose que «budget financé par l'Eglise». Stollberg n'arrive en tout cas pas à clarifier la spécificité d'une thérapie chrétienne. Bref, il faut se demander, si l'accueil des méthodes des sciences humaines dans la théorie et la pratique de la cure d'âme ne s'est pas soldée par un déficit théologique considérable.

La discussion sur la cure d'âme se trouve donc, après une phase orageuse où elle s'est ouverte aux phénomènes empiriques et psychologi-

---

25. Cf. Joachim Scharfenberg, «Zur Lehre von der Seelsorge. Bewusstwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt» in *Theologia Practica*, 1969, p. 153.

26. *Ibid.* p. 155. Voir aussi J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen, 1972.

27. Cf. Scharfenberg, «Zur Lehre...», p. 141 s.

28. Cf. Dietrich Stollberg, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik*, Munich, 1969. C'est à peu près à la même époque que l'école hollandaise a gagné de l'audience en Allemagne.

29. *Ibid.* p. 380.

30. *Ibid.* p. 158. C'est nous qui soulignons.

31. Dietrich Stollberg, *Mein Auftrag-Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge*, Munich, 1972.

ques, devant la question suivante: comment faire correspondre faits empiriques et théologie? L'exigence d'une conception théologique claire de la cure d'âme ne peut plus être ignorée (32).

Les questions ouvertes après le «tournant empirique»

Helmut Tacke a constaté avec raison, que ce qu'on peut appeler la «cure d'âme-conseil» *(counselling)* qui est actuellement en vogue, se caractérise par une confiance insouciante en elle-même (33). Il lui manque une réflexion critique sur sa propre position. Le contre-courant, provoqué par une telle insouciance, refuse par principe, globalement et sans guère de fondement, l'importance de la psychologie pour la cure d'âme. Il s'agit maintenant d'aborder les questions en jeu.

A. LA RELATION GÉNÉRALE ENTRE LA THÉOLOGIE ET LES SCIENCES EMPIRIQUES (FOI ET RAISON)

Thomas d'Aquin cite une lettre de Jérôme pour illustrer la relation entre théologie et philosophie: «Si tu aimes une femme, prisonnière de guerre, c'est-à-dire la science profane, et que tu es ravi par sa beauté, coupe-lui les boucles de ses cheveux, l'ornement des mots, et ses griffes tranchantes; lave-la avec de la lessive prophétique et alors tu pourras te reposer auprès d'elle et te dire: "Sa gauche est sous ma tête et sa droite m'étreindra". Elle te donnera beaucoup d'enfants et, d'une Moabite, elle deviendra une Israélite (34).» Eberhard Jüngel a repris cet exemple: «Une image séduisante! Mais les boucles des cheveux et les ongles tranchants repoussent. La lessive prophétique ne purifie pas pour toujours... Si l'on a un secret à garder, il est préférable de ne pas être un vainqueur qui convertit une Moabite en Israélite. L'ornement des mots, c'est-à-dire la "science", pourrait trop facilement arracher le secret gardé et mettre l'Israélite, comme Samson, dans les chaînes des Philistins, pour enfin s'anéantir avec eux (35).» La théologie ne peut

---

32. Cf. Gerhard Hennig, *Stärkt die Seelen. Grundlinien evangelischer Seelsorge und Seelsorgeausbildung*, Stuttgart, 1981, p. 41.

33. Cf. Helmut Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen 1972², p. 37.

34. Hieronymus, Ep. ad Pamachium de dormitione Paulae. ML 22,44 – CSEL 54,58 – *Bibl. des Kirchenväter* XV, 158; Thomas d'Aquin, In Boëth. de trinit. 2,3.

35. Eberhard Jüngel, «Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander» in *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, Munich, 1968, pp. 22 s.

pas se soustraire aux querelles des sciences. Elle aura... à combattre et pour son propre caractère scientifique et pour son caractère de théologie (36). Pour cette raison, le pasteur-thérapeute n'a pas encore accompli sa tâche lorsqu'il applique un vocabulaire théologique aux expériences et aux relations humaines résultant d'un dialogue ou d'un processus de dynamique de groupe. Il n'y réussit qu'au moment où, à travers cette rencontre, il amène l'homme à une foi chrétienne qui fait ses preuves dans la vie. Lorsqu'on appelle «jugement dernier» le fait d'être exclu d'un groupe, «émotion sainte» des contacts qui suscitent le plaisir et, dans des cas extrêmes, «plénitude du Saint Esprit» les contacts sexuels (37), on se trouve dans le contexte des religions extatico-mythiques de la nature et on perd le contact avec le Dieu de la foi chrétienne, actif et maître de l'histoire. Il est nécessaire de se rendre compte des tensions entre la spécificité de la théologie et celle des sciences humaines, d'affronter ces tensions et de ne pas camoufler des faits profanes en les «baptisant». Si le théologien n'est pas sur ses gardes, la «femme captive», la science humaine, montrera bientôt ses griffes. Mélange et confusion ne profitent ni à la théologie ni aux sciences humaines.

B. IMAGE DE L'HOMME ET ASPECTS EMPIRIQUES DANS LA DYNAMIQUE DE GROUPE

Au cours des années passées une discussion animée s'est développée en théologie pastorale, se cristallisant autour du pour et du contre de la dynamique de groupe, appliquée avant tout dans le cadre de la «cure d'âme-conseil». Un flot d'expertises et de prises de position, pour, contre ou intermédiaires, a été publié (38).

---

36. *Ibid.* p. 22.

37. Cf. Warnung vor undifferenzierter Anwendung der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich. Gutachten des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen. In *ibw-Journal*, 1977, pp. 2-15.

38. Parmi les adversaires:
- Zur Aufnahme gruppendynamischer Methoden in die Rüstzeitenund Ausbildungspraxis. Wort der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften in den Ev. Kirchen in Deutschland an die Kirchenleitungen der EKD, Francfort, le 15 mai 1976
- Gutachten des Deutschen Instituts (voir note 37)
- Horst-Klaus Hokman, *Psychonautik-Stop. Kritik an der «Gruppendynamik» in Kirche und Gemeinde*, Wuppertal, 1977.
- Horst W. Beck, *Gruppen-Psychotechnik. Von der Hoffnung, sich selbst und andere zu befreien*, Wuppertal, 1978.

Parmi les défenseurs:
- Zur Situation der Pastoralpsychologie in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, Tübingen, 1978.

Parmi les «neutres»:
- Christliche Seelsorge heute. Leitlinien zur Aufnahme human-wissenschaftlicher Erkenntnisse und gruppendynamischer Arbeitsweisen in der Seelsorge. Aufgrund von Gesprächen mit Vertretern der Bekennenden Gemeinschaften vorgelegt vom Ausschluss für Seelsorgefragen der VELKD vom 29'5'78.

Dynamique de groupe est un terme général pour désigner la réunion d'un groupe sous la direction d'un «animateur» *(trainer)* dans le but de développer un processus de groupe. Il s'agit, entre autres, d'un entraînement à la communication, à la confrontation, à la sensibilisation, aux relations de partenaires, au management, aux interactions et à la coopération qui vise des buts thérapeutiques d'ordre individuel ou social. Les méthodes appliquées sont multiformes et vont d'un feed-back simple, à l'aide d'une vidéo, jusqu'au «monde parallèle» *(Gegenwelt)* de la dynamique de groupe (la «société miniature») (39). L'intérêt s'étend des buts psychothérapeutiques aux buts anarchistes. Par la dynamique de groupe, on modifie et intensifie des méthodes en usage dans la psychologie des profondeurs. Le processus qui se déroule est beaucoup plus complexe que celui d'un entretien individuel.

Les prises de positions négatives, avant tout de la part des Eglises confessantes, ne se dirigent pas d'abord contre la psychothérapie et son application dans les cas de maladies psychiques, mais contre le libre événement de groupe présenté comme substitut par excellence du dialogue dirigé de la cure d'âme. Ces Eglises ont aussi été choquées par le fait que des processus de dynamique de groupe ont reçu des noms théologiques: l'amour dans le groupe comme amour du Christ, etc. Elles rejettent surtout l'idée que «les techniques psychologiques se substituent à la rédemption par Jésus-Christ, notre Seigneur (40)».

Ceux qui favorisent la dynamique de groupe dans la psychologie pastorale soulignent l'importance de la communication non verbale des vérités de foi par le biais de l'expérience.

Les deux argumentations ont leurs raisons et leurs limites. Il faut demander aux Eglises confessantes quel rôle elles attribuent positivement aux méthodes et résultats des sciences humaines dans la théologie. Il ne suffit pas de s'en démarquer. Aux représentants de la «cure d'âme-conseil», il faut demander si leur théologie de l'expérience ne liquéfie et ne dissout pas le contenu théologique, comme on peut le montrer avec l'exemple de l'actualisme de Stollberg: «Croire ne veut cependant pas dire croire "en" quelque chose, mais croire comme *fiducia:* des contenus de la foi peuvent être des expressions de la problématique du client, ils sont des symptômes. Ce qui importe, c'est le processus de la foi, la relation dynamique à ce qui nous concerne profondément (41).»

---

39. D'après le rapport de l'Institut Allemand (note 37), on peut distinguer 12 formes d'intensité croissante en dynamique de groupe: 1) Enregistreur vidéo; 2) Ici et maintenant: sensitivity training; 3) Interaction centrée sur un thème; 4) Gestatlttherapie; entraînement à la créativité; 5) Synanon-gruppen; 6) Psychodrame/sociodrame; 7) Encounter; 8) Open Staff; 9) Laboratoire; 10) Marathon; 11) Bioénergie; 12) Société miniature.

40. Cf. Wort der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften.

41. D. Stollberg, *Mein Auftrag-Deine Freiheit*, p. 54.

Il y a unanimité sur le fait que chaque exercice de dynamique de groupe est influencé fondamentalement par la *Weltanschauung* et par les intentions de «l'animateur». Les intentions peuvent varier entre un décodage d'une profonde reconnaissance du péché jusqu'à la révolution anarchiste. Ainsi le contexte théologique et idéologique dans lequel a lieu la dynamique de groupe devient essentiel. C'est ce qui a été oublié par la psychologie pastorale dans sa joie de découvrir une nouvelle méthode.

Par conséquent se pose la question décisive qui, à notre connaissance, n'a pas encore été formulée avec la clarté nécessaire: toutes les méthodes de dynamique de groupe ont été développées sur une toile de fond idéologique déterminée. Est-ce qu'on peut détacher ces méthodes de leur toile de fond idéologique et les transposer, en tant que pure forme, dans un autre contexte, par exemple l'Eglise? Ou bien faut-il éviter de transférer sans précaution ces méthodes dans un autre contexte, parce qu'on ne peut pas écarter leurs fondements idéologiques?

La réponse devrait être donnée, *autant que possible,* par une recherche-empirique. A notre avis, on peut adopter, par exemple, dans un contexte ecclésiastique, la méthode de dialogue mise au point par Rogers, méthode non directive et centrée sur le client *(client-centered-therapy).* Il est bien entendu qu'elle peut, elle aussi, être source d'abus, mais ce n'est pas forcément le cas. Pour ce qui est des «groupes de rencontre» imputables à Rogers, la question reste ouverte. On sait que Rogers a une image optimiste de l'homme. D'après lui reposent en l'homme des forces innées de libération de soi-même. Il s'agit d'une sorte d'auto-rédemption assistée par le thérapeute qui a une fonction d'accoucheur (42). Or, il est très difficile d'appliquer des méthodes de psychologie empirique à la recherche sur des processus de groupe, à cause de leur complexité. La dynamique de groupe est en soi ennemie des théories (43). Le mélange de la foi et de l'humain est cependant bel et bien au programme de la «cure d'âme» dite «thérapeutique» (44). Il faut donc poursuivre, malgré ses réticences, la réflexion méthodologique concernant la «cure d'âme thérapeutique», et ceci au niveau théologique et scientifique. Il n'existe pas de pratique sans théorie!

---

42. Cf. H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe,* p. 43. Tacke se réfère à F.G. Alexander et S.T. Selesnick, *Geschichte der Psychiatrie,* Zurich, 1969, p. 416.

Moreno (1892-1973), l'inventeur de la dynamique de groupe, la propageait non seulement comme une révolution mais comme une religion mondiale (cf. le rapport de l'Institut Allemand, p. 6).

43. Concernant le refus de la théologie dans le cadre de la cure d'âme thérapeutique, cf. D. Stollberg, *Seelsorge durch die Gruppe. Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise,* Göttingen, 1971, p. 191 : la théologie a «une fonction protectrice de rationalisation».

44. Cf. J. Scharfenberg, «Nachwort», in W. Becker, *Klinische Seelsorge-ausbildung,* Francfort, 1972, p. 165: «Mes amis, devenez plus conscients des théories sous-jacentes!»

C. LA RELATION ENTRE LES MOTIVATIONS, LES MOYENS ET LES BUTS

D'après sa propre conception, la cure d'âme-conseil ne se distingue extérieurement en rien de la thérapie psychologique habituelle. Ce n'est pas le contenu, mais seulement les motivations qui en sont la spécificité chrétienne (45). Le pasteur ou le *counselor* est motivé et soutenu par la foi pour être actif et pour aider, mais la foi n'est pas mentionnée. On ne veut rien imposer au client. La théologie «se perd» dans la solidarité complète avec l'humain en général.

Des idées semblables ont été fréquemment émises dans les discussions théologico-éthiques. Lorsqu'on ne se réfère qu'à la motivation de l'éthique en déclarant que les normes et les structures de comportement ne peuvent pas être fixées, voire qu'elles sont sans pertinence, on parle d'éthique de situation, ou d'éthique contextuelle. On a suffisamment débattu le fait qu'une éthique de situation ne peut pas caractériser l'éthique chrétienne de manière satisfaisante.

La problématique s'applique aussi à la cure d'âme: «Non seulement le «conseiller», mais la cure d'âme elle-même, la forme de la rencontre, la structure de l'entretien, la thématique dans son développement et dans son exécution, les résultats obtenus et l'aide apportée, tout cela devrait être qualifié théologiquement, pour que cela mérite le nom de cure d'âme chrétienne et ecclésiale (46).» Cette spécificité n'est pas très présente dans la cure d'âme-conseil. Le but de la cure d'âme ne peut pas se limiter à la seule résolution de conflits et au renforcement du moi. Il faut aussi savoir *comment* résoudre ces conflits; le renforcement du moi devrait être une aide pour la foi, laquelle donne de l'aide pour la vie (47).

Retrouver toutes les dimensions de la cure d'âme protestante par la redécouverte du centre de la foi

Il peut paraître surprenant qu'on critique ici la cure d'âme-conseil ou «thérapeutique» non pas à cause de son ouverture libérale, mais à cause de l'étroitesse de sa théorie et de sa pratique, ce qu'on peut voir dans:

- la situation de laboratoire du groupe. La paroisse chrétienne tangible est réduite au petit groupe,
- la mise à l'écard du contexte de la société; le contexte de la réalité est réduit au processus du groupe,

---

45. Cf. Zur Situation der Pastoraltheologie (*op. cit.* note 38), p. 5.
46. H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, p. 21.
47. *Ibid. passim.*

- l'importance éminente de l'animateur spécialement formé ; l'étendue du sacerdoce de tous les chrétiens se perd, la cure d'âme se professionnalise et conduit à un nouveau type de cléricalisme,
- l'intérêt particulier pour les situations de détresse, pour les dérangements psychiques et pour les déficiences humaines, mais non pour la responsabilité.

Là où les méthodes deviennent le centre de la cure d'âme, on constate toujours étroitesse et dogmatisme. Joachim Scharfenberg a constaté que « la cure d'âme se montre efficace chaque fois qu'elle est portée par une théologie qui sait expliciter d'un même mouvement ses propres sources et la réalité des hommes avec lesquels elle a affaire (48) ».

Si l'on cherche aujourd'hui une nouvelle conception claire, évangélique et théologique de la cure d'âme, on ne peut commencer que par le centre de la foi, c'est-à-dire par le message de la justification. Dans la justification, et par conséquent dans la cure d'âme, nous trouvons une triple dimension : la relation de l'homme avec lui-même, avec Dieu et avec son prochain (49). Dans cette triple dimension sont contenues les catégories du Moi, du Ça et du Sur-Moi de la psychologie des profondeurs : mais elles sont élargies, approfondies et transcendées dans la relation avec Dieu. Ainsi on peut, dans un sens limité, dire avec Stollberg que le groupe est « le lieu de la naissance du Moi (50) ». Mais c'est le Dieu trinitaire qui est et reste le créateur de l'ancien Moi et du Moi nouveau, né de la justification.

Pour réorienter la cure d'âme protestante, il faut commencer par vivre la spiritualité protestante. Contrairement à une conception qui favorise unilatéralement une piété orientée par des valeurs, des actes ou des émotions, la spiritualité signifie un ensemble comprenant foi, exercice de piété et manière de vivre. La justification forme le centre de la spiritualité protestante. Le renouvellement de la pratique de la cure d'âme à partir de la spiritualité évangélique signifie la redécouverte de l'étendue de la vie à partir du centre de la justification.

Enumérons maintenant les conséquences pratiques et théologiques de cette réorientation :

L'importance de la confession individuelle des chrétiens

Manfred Seitz constate : « Dans l'église évangélique se dessine, depuis quelque temps, une tendance à la confession des péchés. On a l'impression qu'elle se déroule de plus en plus dans des discussions théologiques

---

48. J. Scharfenberg, « Nachwort » in *Klinische Seelsorgeausbildung*, p. 165.

49. Cf. I Co 4,3-5 ; commenté par Rainer Mayer, *Moral und christliche Etnik*, Stuttgart, 1976, p. 62.

50. D. Stollberg, « Selbsterkenntnis für andere » in *Lutherische Monatshefte*, 1973, p. 19.

et de moins en moins dans la vie des pasteurs et des paroissiens. On se souvient qu'on peut se confesser dans des cas particuliers devant un pasteur, mais on pense que c'est seulement dans le cas d'un crime (51). » On veut montrer par là que la *pratique* de la confession évangélique dépend en fait plus du légalisme que de la justification des pécheurs. On reproche à la confession d'avoir favorisé le développement d'une culture culpabilisante *(Schuldkultur)* qui, au nom de la chrétienté, a rendu l'homme triste, desécurisé et tendu. Il s'est même trouvé des théologiens pour affirmer que la confession enlève la liberté (52).

A cette opinion on peut opposer ce que dit Hermann Dietzfelbinger: «Pardonner, cette besogne d'enlever les ordures et la culpabilité entre les hommes de Dieu, est comparable au travail sale, mais indispensable, de la voirie dans les villes. Il est dangereux pour une société de ne pas assurer sa voirie: elle étouffe dans ses ordures et dans les odeurs nauséabondes... Et au lieu de nous plaindre que Dieu est loin de nous, nous devrions entendre: «Pensez-vous que le Seigneur n'ait pas le bras assez long pour vous sauver ou qu'il ait l'oreille trop dure pour vous entendre? En réalité ce sont vos torts qui dressent une barrière entre vous et votre Dieu; ce sont vos propres fautes, qui le poussent à tourner la tête pour ne pas vous écouter (Es 59,1 ss.) (53).» Il n'est pas vrai que l'homme moderne soit devenu insensible à la justification. Bien que la relation entre l'homme et Dieu soit grandement perturbée, il est vrai que «leurs pensées les accusent parfois et les défendent d'autres fois (Rm 2,15)». «Il suffit de gratter un peu la surface de la vie sociale pour que la culpabilité et le désir de la surmonter surgissent avec vigueur de tous côtés, malgré les efforts de les nier (54).» «Plus la confession perd du terrain dans la chrétienté, plus nombreux sont les substituts qui la remplacent dans le monde (55).»

La confession ne restera à l'abri du malentendu légaliste que si elle est placée dans le cadre de l'éthique, c'est-à-dire de l'action responsable envers les autres. Dietrich Bonhoeffer a, lui aussi, mis le doigt sur ce point: «L'Eglise protestante a perdu prise sur l'éthique concrète depuis que le pasteur n'a plus affronté de façon continuelle les questions et les responsabilités de la confession. Il s'est soustrait, sous prétexte de liberté chrétienne, à l'annonce concrète du commandement divin. Ainsi l'Eglise protestante ne retrouvera cette éthique concrète qu'elle possédait au temps de la Réforme qu'en redécouvrant la tâche divine de la

---

51. M. Seitz, *Praxis des Glaubens*, p. 194.

52. Scharfenberg, voir ci-dessus n° 27.

53. Hermann Dietzfelbinger, «Ermutigung zur Beichte und Seelsorge» in *Theologische Beiträge*, 198, p. 156.

54. *Ibid.* p. 154.

55. *Ibid.*

confession (56). » De la redécouverte de la confession dans le cadre d'une éthique de la responsabilité il faut déduire ce qui suit :

Séparation de la cure d'âme de ses liens unilatéraux *avec la psychologie et avec la psychothérapie et par conséquent de ses liens* unilatéraux *avec la méthode de l'entretien.*

La confession individuelle est bien entendu intégrée dans un entretien de cure d'âme, mais elle se distingue d'un simple dialogue par :

- une confession claire des manquements concrets reconnus comme péchés ;
- l'annonce explicite du pardon au nom de Jésus-Christ (57).

Ainsi la méthode de l'entretien est à la fois dépassée et intégrée. Contrairement à cela, l'enseignement de la cure d'âme depuis Thurneysen pose sans exception l'idée de l'entretien comme la forme authentique de la cure d'âme. A notre connaissance, c'est Hans Asmussen qui a été le dernier à mettre la confession individuelle au centre de la cure d'âme (58). En se liant unilatéralement au dialogue, méthode de la psychologie et de la psychothérapie, on pose une relation unilatérale avec les sciences humaines. D'après Freud la culpabilité n'est rien d'autre qu'un sentiment et l'on peut guérir les *sentiments* de culpabilité dans un entretien. Mais si l'on admet la culpabilité comme une réalité, la méthode de dialogue ne suffit pas. Quelques psychologues sont aujourd'hui d'accord de mettre ces limites à leur science (59). La culpabilité concerne la relation de l'homme avec lui-même, avec Dieu et son prochain. Ces relations ne se modifient pas en premier lieu par un dialogue, mais par la parole créatrice de Dieu et par l'action comme « fruit » de la foi.

De la séparation de la cure d'âme d'avec ses relations unilatérales avec la psychologie, la psychothérapie et la méthode de l'entretien, il découle ce qui suit :

L'extension du domaine de la cure d'âme de la sphère strictement interpersonnelle à l'ensemble des responsabilités sociales par la redécouverte de la plénitude des charismes du Nouveau Testament.

On entend par charisme tout talent donné par Dieu, dans la mesure où ce talent est arraché par l'Esprit Saint à l'égoïsme et revendiqué pour

---

56. D. Bonhoeffer, *Ethik*, Munich, 1963[6], pp. 309 s. ; trad. fr. *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1965.

57. Cf. Luther, *Petit Catéchisme*.

58. Cf. H. Asmussen, *Die Seelsorge*, p. 226.

59. Cf. M. Seitz. « Aufgaben und Möglichkeiten kirchlicher Seelsorge heute. Situationen – Theologie – Praxis » in H. Reller et A. Sperl, *Seelsorge im Spannungsfeld*, Hambourg, 1979, p. 69 ; cf. H. Dietzfelbinger, « Ermutigung zur Beichte und Seelsorge », p. 155.

le service de Dieu (60). Parmi les charismes il faut aussi compter ceux qui touchent à la critique de la société (61). Les facultés de théologie protestante ont été les premières à découvrir, au cours de leur travail, l'importance de la cure d'âme pour la société et ont réagi en conséquence. Des constellations éthiques naissent du fait que l'homme moderne est imbriqué dans des structures qui sont souvent plus contraignantes que les relations au niveau interpersonnel; il suffit de penser par exemple aux groupements d'intérêts (62). Si cela est admis, il faut en conclure que les sciences économiques, la sociologie, la politologie, etc. sont des sciences de référence pour la poiménique évangélique au même titre que la psychologie ou la psychothérapie. La cure d'âme protestante ne sera globale et orientée par l'Evangile que dans la mesure où le commandement revient au *centre* de la vie; ce n'est pas la Loi en marge, mais le commandement au centre de la vie qui ouvre la plénitude de la vie et révèle toute l'étendue de la seigneurie de Dieu (63). Ce n'est qu'à partir du centre que la cure d'âme peut voir l'homme *tout entier,* y compris ses interdépendances sociales et sa relation avec Dieu. La cure d'âme n'a pas à se concentrer sur les faiblesses des hommes, mais elle doit l'appeler à la liberté et le fortifier pour qu'il prenne ses responsabilités (64).

Nous pouvons donc conclure que la cure d'âme s'intéresse aux relations spirituelles, mentales, corporelles, sociales, économiques et politiques. C'est là où l'on vit la justification du pécheur en y croyant que ces relations sont intégrées. Si la pointe du compas est mise sur la justification, on peut faire un grand cercle. Ainsi les sciences profanes conservent leur droit propre mais, par rapport à la foi, elles reçoivent une nouvelle place parce que leur prétention intrinsèque à la totalité est contestée. Car ce n'est pas la nature qui révèle Dieu, mais Dieu qui dévoile ce qui est naturel. C'est ici une logique irréversible. «C'est pour cela que les méthodes des sciences humaines ne doivent pas devenir l'instance supérieure pour expliquer la spiritualité, ni la clef herméneutique de la réalité tout court (65).»

---

60. Cf. Wolfram Kopfermann, *Charismatische Gemeinde-Erneuerung. Eine Zwischenbilanz,* 1981, p. 13.

61. Cf. Heribert Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung,* vol. 1: *Lehre und Zuspruch,* Mainz, 1981⁹, p. 158.

62. Cf. *Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Erfahrungen und Perspektiven,* par E. Müller, O. Basse *et. al.*

63. Voir ce concept du «centre» *(Mitte)* chez Bonhoeffer; cf. aussi Rainer Mayer, *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers,* Stuttgart, 1980², pp. 158-160.

64. Cf. la distinction entre péchés «forts» et péchés «faibles» chez Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung,* Munich, 1964, p. 235; trad. fr. *Résistance et Soumission.*

65. *Evangelische Spiritualität,* p. 26.

Ainsi, la théologie pratique est orientée empiriquement dans la mesure où elle s'occupe de la pratique empiriquement vérifiable de l'Eglise dans le monde; elle est orientée théologiquement dans la mesure où la Parole de Dieu veut intervenir dans cette pratique pour la structurer, la réformer et la renouveler. Aujourd'hui plus que jamais, il importe d'en montrer le centre (66). Dans la cure d'âme, c'est d'une *nouvelle création*, des hommes et du monde, qu'il s'agit. D'où notre prière: « Veni Crator Spiritus; renouvelle-nous; renouvelle ton Eglise. »

---

66. « Nous assistons à un raz de marée; les fondements de la foi apparaissent à nouveau au grand jour», Paul Schütz, *Warum ich noch ein Christ bin*, Moers, 1981, p. 235.

Jésus et l'Esprit d'après Luc

par Max Turner *

Introduction

Il est devenu courant dans les milieux théologiques les plus divers de décrire la relation de Jésus à l'Esprit (tout au moins durant l'époque de son ministère) comme l'archétype même de la relation du chrétien à l'Esprit. Des critiques de tendances théologiques très différentes, tels que L.S. Thornton (1), J.D.G. Dunn (2), T.S. Smail (3), G.W.H. Lampe (4) ont tenté chacun à leur manière d'établir un lien entre l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus et celle qu'ont les chrétiens aujourd'hui. Ils ont tous indiqués que le rédacteur de Lc/Ac est un auteur néotestamentaire qui semble mettre en parallèle l'expérience de l'Esprit qu'ont les disciples avec celle qu'en a Jésus. Ils en déduisent que Luc invite ses lecteurs à comprendre la relation de Jésus à l'Esprit comme paradigmatique. Jusqu'ici ces critiques s'accordent, bien qu'ils s'opposent vivement en ce qui concerne l'enseignement à tirer de ces parallèles.

Pour Thornton, la relation de Jésus à l'Esprit, d'abord à sa conception puis au Jourdain, préfigure la régénération baptismale du chrétien et sa confirmation ultérieure. Pour Smail, la conception de Jésus par l'Esprit et son onction baptismale anticipent d'une part la naissance par l'Esprit et d'autre part la réception de la puissance de l'Esprit (quoiqu'il n'estime pas nécessaire de séparer ces deux événements). Lampe interprète ce parallèle en termes d'Esprit de filialité et d'Esprit d'obéissance, donnés tous deux à Jesus et aux disciples dans leur baptême respectif

* Conférence donnée en 1978 puis revue et publiée dans *Tyndale Bulletin* 32/1981. L'article a été traduit de l'anglais par Marc Labarthe.

(1) *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery* (Westminster, Dacre, 1950.

(2) *Baptism in the Holy Spirit* (London, SCM, 1970); «Spirit and Kingdom», exp T 82, 1970, pp. 36-40; *Jesus and the Spirit* (London, SCM, 1975); et encore ailleurs.

(3) *Reflected Glory: The Spirit in Christ and Christians* (London, Hodder, 1975).

(4) Voir surtout *God as Spirit* (Oxford, Clarendon, 1976), et entre autres «The Holy Spirit in the Writings of Saint Luke», in *Studies in the Gospels* (éd. D.E. Nineham, Oxford, Blackwell, 1957), pp. 159-200; et «The Holy Spirit and the Person of Christ», in *Christ, Faith and History* (éd. S.W. Sykes et J.P. Clayton, Cambridge, CUP, 1972), pp. 111-130.

(bien qu'il doute parfois que telle ait été la pensée de Luc). Dunn quant à lui, adopte une position quasiment semblable à celle de Lampe, mais s'oppose à son accentuation sacramentelle trop marquée. Hans von Baer a été le premier à étudier en détail, dans une savante monographie écrite en 1926 (5), la thèse selon laquelle la réception de l'Esprit par Jésus à son baptême, est le modèle de l'expérience vécue par le chrétien dans les Actes. Dans cette œuvre, et particulièrement dans le prolongement que lui apporte Dunn, nous pouvons mieux saisir les questions en jeu lorsque nous parlons de la relation de Jésus à l'Esprit comme d'un archétype.

Apports de H. von Baer et de J.D.G. Dunn

L'étude de Baer était avant tout une réponse à la monographie brève mais influente de H. Gunkel (6): «Les actions du Saint-Esprit d'après le point de vue populaire de l'époque apostolique et d'après l'enseignement de Paul»; et au livre érudit de Leisegang: «L'Esprit Saint: l'origine du don de l'Esprit, issu de la mystique grecque, dans les évangiles synoptiques» (1922) (7). Leisegang soutenait que la plus grande part du matériau sur l'Esprit dans Lc/Ac était profondément imprégné d'une large variété de motifs hellénistiques, qu'il était tardif et dérivé du mysticisme grec (8). Gunkel avait contesté que l'Esprit décrit dans l'évangile et les Actes ait pu avoir une quelconque relation avec la vie religieuse et morale habituelle du chrétien; n'était-ce pas plutôt une simple puissance charismatique (9)? Baer chercha à montrer que le matériau concernant l'Esprit dans Lc/Ac était récent et possédait un caractère typiquement juif, et ce, contre Leisegang estimant que les divers motifs

---

(5) *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart, Kohlhammer, 1926). Pour une discussion plus nuancée de Baer que la place ne permet pas ici, cf. ma dissertation non publiée *Luke and the Spirit: Studies in the Significance of Receiving the Spirit in Luke/Acts* (Cambridge, Ph D, 1980), désormais citée *«Luke»*. Pour un survol historique de la compréhension de l'Esprit dans Lc/Ac, voir F. Bovon, *Luc le théologien* (Neuchâtel, Delachaux, 1978), pp. 210-254, ou spécifiquement sur ce que «recevoir l'Esprit» signifie, cf. Turner, *Luke,* pp. 1-40.

(6) Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus (1888); cf. aussi *The Influence of the Holy Spirit* (Philadelphie, Fortress, 1979). Davantage de détails dans *«Luke»* (cf. note 5), pp. 1-5.

(7) *«Luke»,* pp. 5-7.

(8) Pour une critique détaillée de l'opinion de Leisegang, v. Baer (note 5) 2ᵉ partie; G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (London, Marshall, 1930) surtout les pp. 363-379; G. Verbeke, *L'Evolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à St-Augustin* (Paris, Brouwer, 1945), pp. 260-287; C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London, SPCK, 1966^2), pp. 10-14, 36 ss, 124 ss, etc. Turner, *«Luke»* (note 7).

(9) Pour une reprise moderne de la position de Gunkel, v. G. Haya-Prats, *L'Esprit: la force de l'Eglise* (Paris, Cerf, 1975) passim.

dispersés dans Lc/Ac concernant l'Esprit dérivaient non seulement d'un arrière-fond juif, mais qui plus est, le lien théologique unissant chez Luc l'Esprit descendu sur Jésus à l'Esprit descendu sur les disciples était lui aussi établi sur des matériaux intrinsèquement juifs, et non pas hellénistiques.

A cette fin, Baer reprit et développa une remarque de E. Meyer selon laquelle Luc avait un intérêt particulier pour l'histoire du salut. Baer chercha donc à montrer que Luc décrit l'Esprit avant tout comme la force qui dirige cette histoire rédemptrice (10). C'était là un thème unificateur d'origine tout à fait juive. De cette façon, selon Baer, Luc envisage trois époques distinctes, chacune témoignant d'une activité particulière de l'Esprit:

1. Dans la première, Luc (suivant certaines traditions) brosse quelques portraits représentatifs de l'époque d'Israël, dont celui de Jean-Baptiste, tous dotés de l'Esprit de prophétie, et préparant la venue et la révélation du Messie.

2. Avec la conception virginale et le baptême de Jésus par l'Esprit, nous avons le début d'une nouvelle époque «pendant laquelle l'Esprit de Dieu se manifeste dans ce monde comme «l'essence» du Fils de Dieu» (11). Le thème de l'évangile est de manifester ce travail de l'Esprit dans le Fils (donnant puissance à la prédication de la bonne nouvelle, repoussant les forces des ténèbres et inaugurant le royaume) (12).

3. Enfin, dans les Actes nous est décrite la marche victorieuse de l'Esprit de Pentecôte sur Rome: l'Esprit est maintenant donné à l'Eglise pour qu'elle poursuive la mission décisive commencée par Jésus, jusqu'à sa parousie.

Comme Baer aboutissait finalement à démontrer l'unité d'expérience entre celle qu'a eu Jésus et celle qu'ont les disciples (tous reçoivent l'Esprit comme la puissance qui dirige la proclamation chrétienne), il n'est pas tout à fait étonnant qu'il décrive avec talent (13) Jésus (dans sa relation à l'Esprit) comme le premier chrétien, à une époque où personne ne pouvait encore le devenir. Ainsi, d'après Baer, le baptême de Jésus est le premier accomplissement du baptême de l'Esprit annoncé par Jean-Baptiste (Lc 3,16); la colombe de la nouvelle alliance descend sur Jésus aux eaux du Jourdain, et en cela transforme le baptême de Jean en baptême chrétien (14). Ainsi quand Ac 16,7 fait référence à

---

(10) Baer (n. 5), p. 43.

(11) *Ibid.*, p. 48.

(12) *Ibid.*, pp. 69-73, et sur Lc 11.20, pp. 132-136.

(13) *Ibid.*, p. 111; cf. pp. 4, 45, 103.

(14) *Ibid.*, pp. 65 ss, 156-167; d'où par ex. les commentaires de G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London, SPCK, 1967²) à la page 33.

l'«Esprit de Jésus», Luc y entend précisément l'Esprit dans la spécificité avec laquelle il vint sur Jésus de Nazareth à son baptême, et fut ensuite agissant par lui (15).

Pourtant au cœur de tout ce que dit Baer demeure une ambiguïté fondamentale: Quel est le caractère du don de l'Esprit que reçoit Jésus? D'une part Baer souligne: puisque Luc décrit Jésus comme le Fils divin né d'une conception par l'Esprit, par conséquent il ne peut pas penser que Jésus puisse grandir dans l'Esprit comme cela fut le cas pour Jean (Lc 1,80), et a dû comprendre l'expérience du Jourdain comme une simple dotation de puissance pour prêcher la bonne nouvelle (16). Baer a ainsi établit le parallèle essentiel entre Jésus et les disciples qui reçoivent aussi, à Pentecôte, le don de l'Esprit comme une dotation de puissance pour prêcher (17). D'autre part, tout ce que Baer dit (contre Gunkel) sur l'Esprit «en tant qu'"essence" du Fils de Dieu» est en tension avec cette option (18), tout comme l'est sa trop grande insistance sur le lien complexe qui existe entre le baptême chrétien et l'accueil du don de l'Esprit (devrions-nous nous attendre à ce que l'Esprit, en tant que dotation de puissance missionnaire, soit reçu par tous les baptisés?).

Baer semble travailler (peut-être inconsciemment) avec deux concepts très différents au sujet de ce qu'est la réception de l'Esprit. Parfois, l'homme expérimente l'Esprit comme la «vie» de la filialité eschatologique (c'est-à-dire que l'Esprit permet à l'homme de devenir et d'être Fils de Dieu); d'autres fois, celui qui est (déjà) fils de Dieu reçoit la puissance de prêcher. Malgré toute la lumière faite sur la pneumatologie lucanienne, Baer demeure peu clair quant à savoir si Jésus (au Jourdain) et les disciples (à Pentecôte) ont reçu l'Esprit avant tout comme une puissance en vue de leur mission, ou s'il associe à un niveau plus fondamental la réception de l'Esprit à la vie chrétienne.

Dans son livre intitulé «Baptême dans l'Esprit-Saint» (19), J.D.G. Dunn poursuit le travail de Baer et essaie de préciser la signification de l'onction de Jésus. Cette recherche l'amena à conclure que Luc avait compris la venue de l'Esprit au Jourdain à la fois comme l'entrée de Jésus lui-même dans l'époque et l'alliance nouvelles, et comme son onction en tant que Messie, Serviteur et représentant de son peuple (20); il se sentit alors obligé de s'opposer à l'exégèse pentecôtiste qui tend à comprendre l'expérience de Jésus comme une simple dotation de puissance en vue d'accomplir la rédemption messianique.

---

(15) Baer (n. 5), pp. 42, 170 ss. Lampe reprend et développe cette idée de Baer, dans *Studies in the Gospels* (n. 4), pp. 193 ss.

(16) Baer (n. 5), pp. 41, 61-65.

(17) *Ibid.*, pp. 61 ss, 164 ss.

(18) *Ibid.*, surtout pp. 16 ss, 95-98, 184 ss.

(19) Dunn, *Baptism* (n. 2) surtout pp. 23-37.

(20) *Ibid.*, pp. 41 et 23-37.

La contribution de Dunn repose à la fois sur l'affirmation que Jésus lui-même n'est pas membre de l'âge nouveau tant que l'Esprit n'est pas sur lui (21) (la naissance surnaturelle de Jésus appartient entièrement à l'époque d'Israël (22)), et sur la déclaration qu'au Jourdain Jésus commença à expérimenter vraiment l'archétype de la vie chrétienne (23). On ne doit pas comprendre la «dotation de puissance pour le service» comme le but principal de l'onction de Jésus, mais comme allant de pair avec celle-ci (24). Il s'agirait plutôt de considérer le ministère de Jésus comme une période nécessaire pendant laquelle il est baptisé d'Esprit et de feu; ce feu qu'il doit éteindre par sa propre mort avant qu'il ne puisse baptiser la communauté avec l'Esprit (seul). Ce n'est que dans la troisième période que les disciples pénètrent dans l'âge nouveau; car jusqu'à Pentecôte seul Jésus avait goûté à la vie (et à la filialité) du nouvel éon (25). Le royaume n'était présent qu'en lui (26). Au Jourdain nous voyons «le commencement», quoique dans un sens restreint, du temps de la fin (27); compris de cette façon, le premier baptême dans l'Esprit peut très bien devenir l'exemple type de tous les baptêmes ultérieurs de l'Esprit (baptêmes que Dieu utilise pour amener chacun à suivre les traces de Jésus (28).

Les chapitres finaux de la thèse de Dunn essaient de montrer que toutes les occasions de recevoir l'Esprit dans Lc/Ac se rapportent à la conversion-initiation dans l'âge nouveau (29). L'image qui apparaît est très nette: Dunn comprend «le baptême dans l'Esprit» et «recevoir (le don de) l'Esprit» presque comme des termes techniques du christianisme primitif, désignant *ce* travail précis de l'Esprit dans et par lequel un homme commence à goûter à l'âge nouveau, au royaume de Dieu, à la nouvelle alliance, à la filialité, à la «vie» de résurrection, etc. (30). En d'autres termes, la recherche de Dunn l'amène à croire que le don de l'Esprit était presque universellement compris comme le fondateur de la vie chrétienne. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus avant Pentecôte, et celle qu'ont les disciples après Pentecôte. L'Esprit qui est *sur* Jésus est à ce moment transféré aux dis-

---

(21) *Ibid.*, p. 41.

(22) *Ibid.*, p. 31.

(23) *Ibid.*, pp. 32 ss, 41 s.

(24) *Ibid.*, p. 34.

(25) *Ibid.*, pp. 38-54.

(26) *Ibid.*, p. 26 et dans *Exp T* 82 (1970), pp. 39 s.

(27) *Ibid.*, p. 24.

(28) *Ibid.*, p. 32.

(29) *Ibid.*, pp. 38-54 (événement de Pentecôte); pp. 55-72 (Incident en Samarie); pp. 79-82 (conversion de Corneille); pp. 83-89 (Les disciples à Ephèse); pp. 90-102 (noue tout ce qui précède).

(30) *Ibid.*, pp. 95 ss; aussi *Exp T* 81 (1969), pp. 349-351.

ciples (31). Nous ne sommes pas étonnés de lire dans une publication de Dunn (32), sa réponse à la question de Gunkel («en quoi l'Esprit a-t-il affaire avec la vie religieuse ordinaire de la communauté?», pour ne pas mentionner la question plus ancienne et plus générale: «la religion de Paul a-t-elle un lien avec celle de Jésus?»): il affirme que *l'expérience de l'Esprit eschatologique faite par Jésus est le lien entre la religion de Jésus et celle de Paul* (33). Définir l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus comme archétype a évidemment des implications considérables pour l'étude de la sotériologie et de la christologie lucanienne.

But de cet article

Dans cet article j'aimerais établir si l'auteur de Lc/Ac considère vraiment la relation de Jésus à l'Esprit comme paradigmatique ou non, de la même façon que ce qui vient d'être dit. Luc considère-t-il l'expérience de Jésus comme un archétype de la vie chrétienne dans l'Esprit, ou voit-il le don de l'Esprit à Jésus au bord du Jourdain totalement différemment du don de l'Esprit versé sur les disciples à Pentecôte? Nous sommes certains qu'en ces deux occasions nous rencontrons l'Esprit-Saint de Dieu; mais cela n'explique rien, car recevoir l'Esprit peut signifier différentes choses suivant les circonstances et les contextes. Dire à un moment donné qu'un homme reçoit l'Esprit (ou que l'Esprit vient sur lui), c'est employer un langage métaphorique plus ambigu qu'il n'y paraît. En fait, nous n'affirmons pas que l'Esprit vint *là où* il n'était jamais venu auparavant lorsqu'il descendit sur Jésus au Jourdain ou sur les disciples à Pentecôte; au contraire, nous signifions que l'Esprit commença, en cette double occasion, *à faire* des choses qu'il n'avait jamais faites auparavant dans et au travers de la vie des personnes concernées (34). Parler d'un individu recevant l'Esprit (ou de l'Esprit venant sur lui), veut simplement dire qu'à cet instant précis, l'Esprit commença une nouvelle activité (ou un ensemble cohérent d'activités) dans et au travers de lui (35). La voie est ainsi ouverte aux écrivains bibliques pour parler de quelqu'un recevant l'Esprit en plusieurs occasions, soit parce que l'activité de l'Esprit, inaugurée une fois, est renouvelée plus tard,

---

(31) La théorie de Baer sur les époques devient ici essentielle pour ce que Dunn pense du sens à donner au don de l'esprit.

(32) *Jesus and the Spirit* (n. 2).

(33) *Ibid.*, 1re partie et pp. 357 ss. Notons que Dunn hésite à en appeler à Luc pour soutenir une telle conception: c'est Paul plutôt que les Evangiles qui présente la vie de filialité de Jésus dans l'esprit eschatologique comme un archétype: Dunn, *Christology in the Making* (London, SCM, 1980), pp. 138 ss. Turner n'a pu disposer de cet article pour le sien.

(34) V. Lampe *God as Spirit* (n. 4) passim, pour l'accentuation du langage spatial vu comme une métaphore fonctionnelle.

(35) *Luke* pp. 35-40; Turner «The concept of Receiving the Spirit in John's Gospel», *Vox Ev* 10 (1977), pp. 24 ss.

soit parce qu'un nouveau processus d'activités de l'Esprit dans une personne est ajouté à l'œuvre que l'Esprit de Dieu accomplit déjà (ou a faites) dans et au travers d'elle. Nous avons un exemple de ce genre, qui montre Jésus recevant deux fois l'Esprit, l'une au Jourdain (Lc 3,21) et l'autre à Pentecôte (Ac 2,31) (36).

Ces «réceptions» de l'Esprit correspondent d'ailleurs à deux sphères d'activité très différentes du «pneuma» de Dieu. Nous n'avons aucune raison de supposer que l'une ou l'autre sphère s'accorde avec le contenu de ce que Luc exprime quand il dit que les disciples reçoivent le don de l'Esprit. «Recevoir le don de l'Esprit» (to hagion pneuma lambanein) n'est pas un terme technique; ainsi nous pouvons seulement affirmer que les disciples reçurent le *même* don de l'Esprit que Jésus et que son expérience est un archétype; cela pour autant que nous soyons certains que Luc comprenait l'ensemble des activités de l'Esprit, inauguré au Jourdain, comme étant essentiellement le même que celui commencé dans les disciples à Pentecôte. Nous allons maintenant examiner à fond ce problème en commençant par chercher la signification lucanienne de la réception de l'Esprit par Jésus lors de l'événement du Jourdain.

La réception de l'Esprit par Jésus au Jourdain selon Luc

A. LUC 3,21-22

Il nous faut chercher à comprendre le sens que Luc donne à la «descente» de l'Esprit sur Jésus dans la péricope baptismale elle-même (37). Luc suit très fidèlement ses sources que sont Marc et Q (?) (38), et les changements qu'il effectue n'ont que peu d'influences théologiques sur notre problème (39). Nous pouvons être relativement

---

(36) Vide infra; pour d'autres exemples v. *Vox Ev* 10 (1977), pp. 24-43.

(37) Pour la tradition historique de la péricope, v. surtout F. Lentzen-Deis *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurt, Knecht, 1970); aussi Turner *Luke* pp. 42-57.

(38) B.H. Streeter *The Four Gospels* (London, Macmillan, 1927), pp. 188, 205; Turner *Luke* pp. 40 s, 42 s.

(39) L'affirmation selon laquelle Luc a séparé le baptême de Jésus de sa réception de l'Esprit (cf. les commentaires de A. Plummer (98) et de J.M. Creed (57)) semble due à une mécompréhension de la nature de l'aoriste (Turner *Luke* p. 211, n. 77). L'opinion qui veut qu'il ait modifié le contenu de la voix divine en l'assimilant davantage au Ps 2,7, repose sur l'acceptation d'une leçon peu probable; la lecture occidentale a de bons défenseurs (Dunn (n. 32), 2e partie, p. 73; à cette liste, il faut ajouter A. Harnack et T. Zahn), et a reçu sa plus

sûrs que Luc ne croyait pas au fait que l'Esprit était astreint à rester au ciel jusqu'au baptême de Jésus, et qu'à cette occasion, de même que par la suite, il était descendu matériellement. Au contraire, Luc pense que l'Esprit est déjà à l'œuvre sur terre (ex. chez Jean-Baptiste: 1,15; 7,26); et les mots qu'il emploie: «le ciel s'ouvrit» ('anéôchthènai ton 'ouranon), sont une formule type pour décrire des rencontres visionnaires, comme il l'exprime aussi dans les Actes (7,56; 10,11) (40): Luc ne pense pas davantage à une venue corporelle de l'Esprit sur Jésus en Lc 3,22 qu'à une descente réelle d'une toile remplie d'animaux devant Pierre (Ac 10,11); finalement, on ne peut comprendre cette «descente» de l'Esprit comme une colombe et la voix céleste que sous forme d'éléments s'interprétant l'un l'autre, à l'occasion d'une expérience de vision personnelle (41).

On ne peut déduire plus de cette péricope sans risquer d'y introduire des présupposés. Il est possible que Luc identifie dans la voie céleste des allusions au Ps 2,7 et à Es 42,1; le psaume ne lui avait pas échappé, vu qu'il le cite dans Ac 13,33; il connaissait aussi Es 42,1, qu'il avait lié à Dt 18,15 dans la rédaction qu'il fit à partir de Mc 9,7 (Lc 9,35), et parce qu'Es 42,1, aussi bien que Lc 3,22, concernant des gens sur lesquels Dieu a mis son Esprit. Si nous étions assurés que Luc avait véritablement fait ces rapprochements, nous pourrions alors *supposer* qu'il pensait que la vision avait été donnée pour informer le Fils messianique (42) que dès cet instant l'Esprit est avec lui comme puissance lui permettant d'exercer désormais la mission du Serviteur/Messager messianique selon le texte d'Es 42,1 ss (43); nous pourrions ensuite interpréter le symbole de la colombe d'une manière qui soutiendrait cette explication (44).

---

complète défense par M. Rese *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh, Mohn, 1969), pp. 192-195. Mais contre ceci, v. H. Schürmann *Das Lukasevangelium* (Freiburg, Herder, 1967) I, pp. 193 s; I.H. Marshall *The Gospel of Luke* (Exeter, Paternoster, 1978), p. 155; Turner *Luke* p. 212, n. 79.

(40) Contra R. Bultmann *History of the Synoptic Tradition* (Oxford, Blackwell, 1963), p. 248; et W. Machaelis, *TDNT* 5, p. 353; v. F. Lentzen-Deis (n. 37), pp. 105 ss, et Turner *Luke* p. 212, n. 78.

(41). Cf. F. Lentzen-Deis (n. 37), ch. 5 et 6.

(42). Il est possible que l'allusion au Ps 2,7 ait ce sens: v. M.A. Chevalier *L'esprit et le Messie dans le bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (Paris, PUF, 1958), et R.N. Longenecker *The Christology of early Jewish Christianity* (London, SCM, 1970), p. 95; E. Lohse, *TDNT* 8, pp. 360-362; M. Hengel *The Son of God* (London, SCM, 1976), p. 44. Contre ceux qui nient une référence volontaire au Ps 2,7, v. Turner *Luke* p. 200, n. 13, p. 201, nn. 14 et 15, p. 202, n. 17.

(43) Au temps de Jésus, Es 42,1 ss n'était jamais lu de façon non-messianique (J. Jérémias, *TDNT* 5, pp. 686 ss). Au vu des connections entre Es 42 et 61 (au sujet desquelles cf. R. Pesch *Das Markusevangelium* (Freiburg, Herder, 1976), pp. 91 s), le terme de «héraut» n'était pas inapproprié; cf. R.W. Fisher «The Herald of Good News in 2nd Isaiah» in *Rhetorical Criticism* (éd. J. Jackson et M. Kessler, Pittsburgh, Pickwick, 1974), pp. 117-131.

(44) Quant à l'opinion qui veut que la colombe symbolise le messager de la Bonne nouvelle, v. Turner *Luke* 46, pp. 203 s, nn. 21 et 22, p. 206, nn. 32 et 33.

Mais notre problème est que Luc n'écrit pas un commentaire sur ses sources; il ne nous dit pas comment il les comprenait et la péricope-même n'a que trop peu d'indices rédactionnels pour nous révéler comment il concevait cet épisode. Nous devons regarder ailleurs dans Lc/Ac pour découvrir l'interprétation qu'il donne à cet événement. D'après le contexte où se situe la péricope, nous pouvons seulement déduire que cette rencontre visionnaire a inauguré de façon décisive la mission messianique de Jésus.

B. LUC 4,16-21

On ne peut douter que la scène qui se passe à Nazareth ait la portée d'un programme pour Lc/Ac (45). Luc est allé à l'encontre de sa compréhension de la chronologie du ministère de Jésus (cf. 4,23), afin de situer *cette* scène comme la première de son récit sur l'enseignement et sur la vie publique de Jésus; il reprit et développa plus loin les thèmes principaux de ce paragraphe

Au cœur de ce passage, la citation d'Es 61,1s définit ostensiblement le but de l'onction de Jésus par l'Esprit. Lorsque nous prenons pleinement connaissance de ce fait et remarquons les deux phrases rédactionnelles soigneusement construites (4,1 et 14), qui relient la péricope de Nazareth au récit du baptême de Jésus (46), nous pouvons être presque certains que Luc veut que nous interprétions l'expérience baptismale de Jésus à la lumière de ce que Jésus aurait dit à Nazareth (Lc 4,18-21) (47).

Précisons que la citation vétérotestamentaire est composite (48): elle est essentiellement fondée sur le texte d'Es 61,1s de la LXX, bien

---

(45) Depuis Baer (n. 5, p. 63) jusqu'aux écrivains les plus récents, tous sont d'accord: H.J.B. Combrink *Neotestamentica* 7 (1973), p. 39; L.T. Johnson *The literary Function of Possessions in Luke/Acts* (Missoula, Scholars, 1977), pp. 91 s; I.H. Marshall (n. 39), pp. 177 s; G. Schneider *Das Evangelium nach Lukas* (Gütersloh, 1977), p. 107; M. Dömer *Das Heil Gottes* (Bonn, Hanstein, 1978), pp. 49 ss, 61 s.

(46) Turner *Luke* pp. 79-85; ce lien n'est pas simplement issu d'un « Bericht vom Anfang » pré-lucanien comme le suggère H. Schürmann; per contra v. G.N. Stanton *Christ and the Spirit in the New Testament* (éd. B. Lindars et S.S. Smalley, Cambridge, CUP, 1973), pp. 33 s; J. Delobel *L'Evangile de Luc* (éd. F. Neirynck, Gembloux, Duculot, 1973), pp. 203-223, et Turner *Luke* p. 215, n. 100.

(47) Avec M. Dömer parmi beaucoup d'autres. Des questions d'introduction sont traitées dans Turner *Luke* pp. 57-61, 67 ss. L'ouvrage de B. Chilton *God in the Strength* (Freistadt, 1979) ne me fut malheureusement pas disponible à temps pour cet article.

(48) Une étude plus détaillée du texte de Lc 4,18 se trouve dans Turner *Luke* p. 58 s, ainsi que dans les livres cités ci-dessous. Es 61 est inclus par la koinè, *Th*, pm Ir (accepté par Schürmann, note 39, pp. 226, 229, n. 5), mais contre lui, voyez les arguments de I.H. Marshall (n. 39) et L.C. Crockett *The Old Testament in the Gospel of Luke* (non publié, Ph D, Brown University, 1966), p. 279.

qu'elle omette les mots «panser ceux qui ont le cœur brisé» ('iasasthai tous suntetrimmenous tèn kardian) du v. 1d, et «le jour de la vengeance, etc.» (kai hemeran'antapodoseôs ktl) du v. 2; mais la citation est enrichie d'une addition prise en Es 58,6: «renvoyer les opprimés en liberté» ('aposteilai tethrausmenous 'en 'aphesei), placée juste avant la conclusion «proclamer une année d'accueil par le Seigneur» (kalesei (Lc keruxei) 'eniauton kuriou dekton).

Il existe plusieurs importants travaux cherchant à expliquer les modifications apportées au passage d'Es 61 (49), mais seuls deux d'entre eux intéressent directement notre recherche sur la signification de la réception de l'Esprit par Jésus. Fondant leurs travaux sur celui d'E. Schweizer (50), M. Rese (51) et G. Haya-Prats (52) suggèrent que Luc est le responsable de ces changements, parce qu'il conçoit le don de l'Esprit à Jésus (et à ses disciples) comme l'Esprit de prophétie selon la tradition juive; l'Esprit est la *puissance pour prêcher* et *non pour guérir* (suivant Schweizer). Schweizer nous dit que Luc «adopte l'idée typiquement juive que l'Esprit est l'Esprit de prophétie» (53) et «cela l'empêche d'attribuer directement au "pneuma", d'une part les "charismata hiamatôn" (dons de guérison, ndt), et d'autre part des effets fortement éthiques» (54). Ainsi «bien que les miracles soient importants pour Luc, ils ne sont jamais attribués à l'Esprit...». Quoique Luc puisse employer «dunamis» (puissance) et «pneuma» presque comme des synonymes, la distinction entre ces deux mots reste claire: «Nous pouvons voir ce que Luc doit à la conception juive de l'Esprit de prophétie dans le passage de Lc 4,23-27; les signes miraculeux, mentionnés dans la citation du v. 18, sont spécifiquement rejetés en tant que manifestation de l'Esprit, et seule la prédication pleine d'autorité révèle l'accomplissement de la prophétie (55)». Cette hypothèse permet d'expliquer pourquoi Luc omet Es 61,1d, qu'il remplace par un extrait d'Es 58,6 contenant les mots «en liberté» ('en 'aphesei), que Luc comprendrait ainsi: «pardon des péchés» ('aphesis hamartiôn) (56).

---

(49) Cf. Crockett (n. 48) dont la monographie est presque entièrement consacrée à ce passage; T. Holtz *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (Berlin, Akademie, 1968), pp. 39-41; M. Rese (n. 39), pp. 143-154; B. Chilton (n. 47), pp. 158-170.

(50) Schweizer, *TDNT* 6, pp. 404-415; idem *Int* 6 (1952), pp. 259-278.

(51) Rese (n. 39), pp. 143 ss.

(52) Haya-Prats (n. 9), pp. 40, 172 s.

(53) *TDNT* 6, p. 407.

(54) *TWNT* 6, p. 407; *TDNT* 6, p. 409 attribue en fait à Schweitzer l'opinion contraire à cause d'une mauvaise traduction.

(55) 2 citations de *TDNT* 6, p. 407.

(56) M. Rese (n. 39), p. 145. Cette suggestion se révèle peu probable à la suite d'une analyse plus poussée, puisque a) le texte d'Es 58,6 ne suggere guere une telle interprétation et que b) Luc ne décrit nulle part le péché comme un fardeau oppressant; c'est plutôt la maladie qu'il tend à dépeindre ainsi (Lc 13,16; Ac 10,58 s).

Mais toute cette théorie demeure peu vraisemblable et n'explique certainement pas l'omission d'Es 61,1d, ce qu'elle tentait pourtant de faire. Si Luc avait réellement pensé à l'Esprit en tant que puissance pour prêcher, il n'aurait eu aucune raison de ne pas mentionner Es 61,1d ; au contraire, ceux qui se plaignent d'être «brisés quant au cœur» (suntetrimmenoi te kardia) ont précisément besoin du baume que sont les paroles de guérison et qu'un tel charisme peut inspirer. Plus important encore nous devons indiquer que dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme intertestamentaire et rabbinique, l'Esprit de prophétie est le moyen de révélation de Dieu à un individu, et rarement (voire jamais) une puissance pour prêcher (57). Ce charisme agit en révélant certaines données au «prophète», mais il n'agit pas dans le discours qui raconte cette révélation ou qui l'applique à l'auditoire (58). L'hypothèse de Schweizer, à savoir que l'Esprit chez Luc n'a rien à faire avec les miracles, est en fin de compte tout à fait inadmissible pour trois raisons :

1. Luc, au ch. 7,21-22, identifie spécifiquement les «pauvres» (ptôchoi) qui entendent la bonne nouvelle aux possédés, aveugles, boiteux, lépreux, guéris par Jésus (7,21 est rédactionnel). Dans ce contexte, la bonne nouvelle qui leur est annoncée n'est rien d'autre que la proclamation effective de la Parole qui vient les libérer de l'oppression de Satan (cf. Lc 11,20 ss ; 13,16 ; Ac 10,38). Pourtant Jésus reçoit l'onction de l'Esprit précisément pour cette tâche d'«annoncer la bonne nouvelles aux pauvres» (ptôchois 'euaggelisasthai) ; et contrairement à l'avis de Rese, Jésus croit que l'Esprit ne lui est pas donné uniquement pour accorder la vue à des «yeux» métaphoriques (Lc 4,18 ; 7,21) (59).

2. Le hendiadys d'Ac 10,38 «Dieu a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance» ('echrisen... pneumati hagiô dunamei), identifie l'origine de la puissance que Jésus reçut avec l'onction de l'Esprit qu'il vécut. Voyant cela, Schweizer est contraint de dire que Luc utilise ici

---

(57) La meilleure description de l'Esprit de prophétie dans l'AT parle de «l'Esprit comme la puissance surnaturelle qui suscitait l'état de révélation de l'âme» (ainsi J. Lindblom *Prophecy in Ancient Israël* (Oxford, Blackwell, 1963), p. 177). Pour la signification de l'expression dans le Judaïsme rabbinique, v. P. Schäfer *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (Münich, Kösel, 1972). Le Judaïsme et Qumran n'emploient pas la terminologie «Esprit de prophétie», mais là où le *concept* de l'inspiration prophétique est impliqué, il n'y a aucune suggestion d'un *discours* charismatique, mais plutôt d'une révélation à l'individu (v. G. Dautzenberg *Urchristliche Prophetie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1975), 1re partie, ch. 3-4 ; T.M. Crone *Early Christian Prophecy* (Baltimore, St Mary's, 1973), pp. 75 ss). Pour davantage de précisions et sur la position plus complexe de Philon, cf. Turner *Luke* pp. 219-223.

(58) Et pas même Mi 3,8. Mart. Es 5,14 ou CD 2,12 fournit une exception à cette activité (Turner *Luke* pp. 220-221, nn. 142, 145, 146). Philon pense que l'Esprit inspire directement l'acte de parler (quis rerum pp. 264 ss ; de specialibus legibus 1, 65), mais seulement quand il se démarque des idées juives traditionnelles, vers le prophétisme grec esquissé par Platon (Phèdre pp. 244 s ; Ion pp. 533 s) ; ainsi Moïse délivre-t-il tels discours prophétiques en état d'«extase», «hors de lui-même» ; «l'âme naturelle est évincée à l'arrivée de l'Esprit divin... le mortel et l'immortel ne peuvent partager le même toit».

(59) Contra Rese (n. 39), p. 151 s.

une formule traditionnelle (60); mais ce discours de Pierre possède un trop grand caractère rédactionnel pour que nous croyons que Luc soit en train de copier sans réfléchir une tradition quelconque; il serait alors fourvoyé dans des idées totalement opposées aux siennes (61). A vrai dire, l'emploi de «pneuma» dans un hendiadys est caractéristique (si ce n'est distinctif) *de Luc*, et représente très probablement son propre choix de vocabulaire (62).

3. La déclaration que Jésus revint du désert «dans la puissance de l'Esprit» ('en te dunamei tou pneumatos; Lc 4,14), laisse envisager que les signes accomplis par Jésus sont à la base de sa renommée: «sa renommée se répandit dans toute la région» (pheme 'exelthen... peri 'autou; 4,14b, 23,37; cf. 5,15 etc.).

Puisque Schweizer suit un chemin qui se termine en cul-de-sac, nous emprunterons une voie peut-être plus bénéfique, tracée par A. Strobel (63), U. Busse (64), J.A. Sanders (65) et R.B. Sloan (66). Le facteur commun de leurs travaux, différemment nuancés, se situe dans cette vision du problème: la péricope de Nazareth reflète le langage et les idées d'une théologie du jubilé messianique. Il ne fait aucun doute que la publication du fragment 11Q Melchisédek (67) de Qumran donna un élan décisif à la direction de leurs études; ce fragment qui est un pesher, présente un énoncé de Lv 25,10 ss, Dt 15,2 s, Ps 82,1 s et 7,8 s qui s'interpénètrent dans l'armature organisatrice d'Es 61,1-2 (68).

Selon l'auteur de ce morceau, «Melchisedek» (69) apparaîtra lors du deuxième jubilé (lignes 7-9) pour «proclamer la liberté» aux captifs (lignes 4-6) (70), pour les racheter de leurs iniquités (lignes 6 (?) et 8),

---

(60) *TDNT* 6, p. 407, n. 486; *Int* 6 (1952), p. 266, n. 6.

(61) Vide Infra p. 13 (Ac 10).

(62) Il n'y a que 2 ex. néotestamentaires d'hendiadys en dehors de Luc, concernant le pneuma (Jn 4,23; 1 Co 2,4): Luc a 7 expressions de ce genre (1,17; 3,16 (= Q); Ac 6,3-5; 10,38; 11,24; 13,52), dont 4 avec «remplir/plein» (pleroô/pleres) qui sont par conséquent rédactionnelles.

(63) A. Strobel *«Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu: Zur apokalyptischen Tradition Lk 4,16-30»* in *Jesus in Nazareth* (éd. W. Eltester, Berlin, de Gruyter, 1972), pp. 38-50.

(64) U. Busse *Die Wunder des Proheten Jesus* (Stuttgart, VKB, 1977).

(65) J.A. Sanders «From Isaiah 61 to Luke 4» in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* (éd. J. Neusner, Leiden, Brill, 1975), vol. 1, pp. 75-106.

(66) R.B. Sloan *The Favourable Year of the Lord: a Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Austin, Schola, 1977). Cf. aussi O. Betz, *Int* 22 (1968), p. 136.

(67) V. A. van der Woude, *OTS* 14 (1965), pp. 354-373; M. de Jonge et A. van der Woude, *NTS* 12 (1965/1966), pp. 301-326, qui revoient légèrement l'editio princeps.

(68) Cf. M. Miller, *JBL* 88 (1969), pp. 467-469.

(69) Ou quelqu'un qui jouit de l'«héritage de Melchisédek»: ainsi J.A. Fitzmyer, *JBL* 86 (1967), pp. 30 ss.

(70) Je considère que le sujet des verbes de la 6e ligne est Melchisédek (avec Fitzmyer n. 69, et contre de Jonge et van der Woude, n. 67).

et pour accomplir le jugement de Dieu sur les armées de Bélial (lignes 9, 11-15, 20). Tout cela est décrit comme l'«année de grâce pour Melchisédek» (ligne 9). ou comme le salut annoncé de Sion (lignes 15 s, 23 s); le règne de son Elohim (cf. Es 52,7).

La mention d'Es 52,7 introduit l'image du messager de la bonne nouvelle (en hb: mebaser, celui qui donne de bonnes nouvelles; lignes 16 ss), qui reçoit l'onction de l'Esprit pour apporter cette bonne nouvelle (71), selon la reconstitution du texte de la ligne 18. Nous pouvons alors nous attendre à ce que cette figure qui nous est présentée dans les premiers mots d'Es 61,1, ne soit autre que celle de Melchisédek; selon cette interprétation, il recevrait donc l'onction de l'Esprit en vue de proclamer avec efficacité la liberté aux captifs tourmentés par Bélial (72). En d'autres termes, cette interprétation conçoit l'Esprit comme une dotation de puissance en vue de l'inauguration du Royaume, pour amener cet état dans lequel «ton Dieu règne» (malak elohyka). Mais nous avons de bonnes raisons de supposer que le «messager» n'est pas Melchisédek, mais seulement son précurseur immédiat, oint de l'Esprit de prophétie, et ainsi capable d'annoncer les détails d'une liberté accordée aux captifs que Melchisédek lui-même viendra bientôt proclamer (73).

Melchisédek témoigne par conséquent d'un emploi d'Es 61 dans un contexte eschatologique, dans un sens qui concentre l'attention sur la notion de relâche/libération (semitah/'aphesis) des captifs de Bélial, et sur l'inauguration d'une période de bien-être messianique sous le règne du vice-régent de Dieu. La pertinence de cette pensée pour Lc 4,18-21 (et pour Lc/Ac en général) devrait être évidente. Une dépendance directe de la tradition présente en Lc 4,16-30 envers 11Q Melchisédek est très improbable, mais le passage de l'évangile de Luc, décrivant tout un programme de vie, possède réellement quelques points de contact avec les espérances du jubilé.

1. Le choix-même d'Es 61 est significatif, puisqu'il fait écho au langage du jubilé.

2. Les modifications apportées à la citation d'Es sont facilement expliquées par une mise en relief accrue du jubilé que l'on y rencontre déjà; l'élimination d'Es 61,1d laisse une place pour l'addition de l'extrait d'Es 58,6 (74) juxtaposé aux mots «proclamer aux captifs la

(71) V. de Jonge et van der Woude (n. 67), pp. 301, 306 ss.

(72) Fitzmyer et Sanders (nn. 69 et 65) prennent le texte en ce sens, reconnaissant qu'Es 61,1-2 est au cœur du poème de Melchisédek. F.L. Horton *The Melchisedek Tradition* (Cambridge, CUP, 1976), p. 78, néglige cet argument de poids lorsqu'il décide (nous croyons avec raison) le contraire.

(73) Turner *Luke* pp. 68 s.

(74) Pour une analyse structurale d'Es 61,1 (d), v. H.J.B. Combrink, *Neotestamentica* 7 (1973), pp. 24 ss, mais comparer avec Sloan (n. 66), pp. 91 s.

libération» (keruxai 'aichmalôtois); d'ailleurs Es 58,6 était déjà le sujet d'interprétations diverses liées au sabbat et au jubilé (75). Les mots ajoutés «renvoyer les opprimés en liberté» ('aposteilai tethrausmenous 'en 'aphesei) attirent l'attention sur le thème de la libération des affligés qui est central dans la théologie du jubilé (76).

3. En plus de la citation d'Esaïe, Strobel découvre une série de rapports mineurs entre Lc 4,26-30 et les matériaux concernant le jubilé (77).

A partir de ces évidences, il serait hasardeux de commencer à parler d'une théologie *lucanienne* du jubilé, et pire, d'en faire le motif central de sa sotériologie, comme le fait R.B. Sloan; car Luc n'utilise nulle part le vocabulaire distinctif du jubilé («vous proclamerez la libération» Lv 25,10 ss), ni ne développe sans aucune ambiguïté des concepts du jubilé (78). Néanmoins, Strobel a peut-être raison de suggérer que Luc a choisi d'employer dans le discours-programme de Jésus, une tradition dérivée d'une communauté dans laquelle les espérances du jubilé étaient importantes (79); nous ajouterions que Luc fit ainsi parce que la structure de leur pensée s'accordait parfaitement avec sa propre compréhension du ministère de Jésus, ce ministère d'une proclamation effective de la liberté pour ceux que Satan tourmente (cf. 4,18 s; 7,21 s; 11,20 ss; 13,16; Ac 10,38). Le mérite particulier du travail détaillé de U. Busse est de porter ce dernier point vers une expression claire et complète (80).

C. ACTES 10,35-38

La formulation de cette brève partie du discours de Pierre semble calquée sur Lc 4,16-30, et en être l'interprétation (81). Pour soutenir cette thèse, voici quelques arguments:

---

(75) V. Sloan (n. 66), pp. 39 s pour d'autres détails, et les ouvrages qu'il cite.

(76) Ainsi Sloan (n. 66), pp. 39 s et passim.

(77) Strobel (n. 66), pp. 38-50.

(78) Contre Sloan (n. 66), ch. 3, qui n'arrive pas à distinguer clairement le langage du jubilé de celui plus général de la rédemption, et tend ainsi à forcer tous les emplois de «annoncer de bonnes nouvelles» (*euangelizomai*) et «pardon» (*caphesis*) (même dans les contextes où le pardon est simplement demandé), pour qu'ils servent sa thèse exprimant que le ministère de Jésus est caractéristique d'une année du jubilé. Chez Luc les échos les plus proches de l'idée du jubilé dérivent pour la plupart de Q (excepté 4,16 ss). Luc n'a même pas une théologie positive du sabbat (contra S. Bacchiocchi *From Sabbath to Sunday* (Rome, Grégorien, 1977), pp. 21 s, qui soutient que Luc présente Jésus comme celui qui considère le sabbat en tant que mémorial adéquat de son activité jubilaire et messianique). V. Turner «The Sabbath, the Law and Sunday in Luke/Acts», in *From Sabbath to Lord's Day* (éd. D.A. Carson, Grand Rapids, Zondervan, 1981).

(79) Strobel (n. 77), et comparez avec Schürmann (n. 39), mais sans accepter sa thèse d'une «Bericht vom Anfang».

(80) Busse (n. 64) passim.

(81) Busse (n. 64) p. 369, parle à juste titre d'un consensus sur ce point. Par contre il n'y a pas d'accord pour savoir si Luc utilise une source quelconque ou non. Depuis Dibelius,

1. Le mot «agréable» (dektos) n'apparaît qu'ici, et deux fois dans Lc 4,16-30, pour toute l'œuvre de Luc; ici comme en Lc 4, l'expression se réfère aux conditions par lesquelles un homme est «agréable» à Dieu.

2. Les mots «envoyer la parole» (logon 'on 'apesteilen), repris du Ps 106,20 de la LXX, font écho à l'affirmation de Jésus «il m'a envoyé» ('apestalken me; Lc 4,18).

3. L'expression «annoncer la bonne nouvelle de la paix» ('euaggelizomenos 'eirenen) émane d'Es 52,7 tout en étant étroitement associée aux mots «annoncer la bonne nouvelle aux pauvres» ('euaggelisasthai ptôchois; Lc 4,18), qu'elle interprète également; la même liaison se retrouve aux lignes 16-18 de 11Q Melchisédek. La «paix» présentée en Ac 10,36 correspond au concept juif du «bien-être», qu'il faut spécialement associer au temps messianique (cf. Lc 2,14; 10,15; 19,24), et à la libération des puissances hostiles (qu'elles soient spirituelles ou temporelles) que ce nouvel état implique (cf. Lc 1,78, 71) (82). Les fruits de la proclamation de la «paix» ('eirene) sont énumérés dans Ac 10,38 au moyen d'une terminologie remontant aux actes des sauveurs hellénistiques; Jésus est passé partout (dielthen; rédactionnel) (83) en bienfaiteur ('euergetôn) (84), ce qu'explique la phrase suivante: «il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis» (cf. bienfait – 'euergasia – dans Ac 4,9).

4. Le commentaire «celui-ci est le seigneur de tous» (houtos 'estin pantôn kurios) correspond principalement à la position christologique que Luc établit *après* la résurrection; il faut néanmoins dire qu'il emploie dans son évangile le terme de «seigneur» (kurios) en faveur de Jésus en des endroits choisis avec beaucoup d'attention (85), comme en Lc 7,19 (86), où le contexte montre que cette «Seigneurie» de Jésus se réalise dans l'accomplissement d'Es 61,1-2 (Lc 7,19-22).

5. «Il a commencé par la Galilée, après le baptême» ('arxamenos 'apo tes Galilaias ktl; Ac 10,37) s'accorde avec ce que dit Lc 4,14 s.

Studies in the Acts of the Apostles (London, SCM, 1956), pp. 110 s, la majorité des savants considèrent que le discours est de composition lucanienne. Stanton argumente différemment, faisant remarquer que les références à Es 61,1s et au Ps 106,20 (LXX) sont un indice d'une tradition pré-lucanienne (*Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge, CUP, 1974, pp. 10-80); mais sa théorie ne tient pas devant le fait que le premier texte présente la péricope programmatrice de Luc, et que le second apparaît dans le discours de Paul d'Ac 13,26b! Bien que je n'aie aucune raison de douter que l'essence du texte soit d'origine pétrinienne, c'est une autre affaire de démontrer que la formulation que nous possédons se rattache à une tradition écrite pré-lucanienne.

(82) Cf. G. von Rad, *TDNT* 2, pp. 405 s; W.G. Foerster, *TDNT* 2, pp. 412 s.

(83) Busse (n. 64), p. 353, n. 2.

(84) *The Beginnings of Christianity* (éd. F. Foakes-Jackson et K. Lake), vol. 4, p. 121; G. Bertram, *TDNT* 2, p. 655; Busse (n. 64), pp. 354 s.

(85) V. I. de la Potterie in *Mélanges Bibliques* (Gembloux, Duculot, 1970), pp. 117-147.

(86) Avec B, f, 13, etc. v. B.M. Metzger *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London, UBS, 1971), p. 143.

6. «Jésus de Nazareth» ('Iesoun ton 'apo Nazareth) présente une coïncidence frappante avec Lc 4,16, puisque «Nazareth» ne se trouve que dans les récits de l'enfance de Jésus.

7. Les deux passages décrivent le rejet de Jésus (Lc 4,28 ss; Ac 10,39b).

8. Les deux textes ont leur plus important point commun en Ac 10,38 où les mots «Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance» ('echrisen 'auton ho theos pneumati hagiô kai dunamei) concordent avec ceux de Lc 4,14: «Jésus revint dans la Galilée avec la puissance de l'Esprit» (hupestrepsen ho 'Iesous 'en te dunamei tou pneumatos 'eis ten Galilaian; rédactionnel); ils sont très proches dans leur formulation et dans leur substance d'un autre passage, celui de Lc 4,18: «L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres» (Pneuma kuriou 'ep'eme, hou heineken 'echrisen me 'euaggelisasthai ptôchois).

De ces arguments et surtout du v. 38, nous pouvons déduire que:

a) Luc comprenait les mots «l'Esprit du Seigneur est sur moi» (pneuma kuriou 'ep'eme; Lc 4,18a) en parallèle à «il m'a conféré l'onction» (hou heneken 'echrisen; Lc 4,18b); c'est-à-dire qu'il a vu l'Esprit comme le chrême avec lequel Jésus a été «oint» (87), et non pas l'Esprit donné à la suite d'une onction antécédente (88); cela nous amène à ponctuer le texte de Lc 4,18a-c après «pauvres» (ptôchois) plutôt qu'après «moi» (me) (89).

b) Lc 4,16-30; 7,11-23 et Ac 10,35-38 (chaque passage est une étape importante du travail de rédaction de Luc) (90) présentent une image traditionnelle de Jésus, tout en n'utilisant pas particulièrement la terminologie messianique du jubilé; cette image demeure pourtant proche de son concept central, qui est la libération des hommes de la puissance du Mal et leur restauration dans les bénédictions du temps messianique. Cette image vivante de la grâce offerte aux «pauvres» n'est bien entendu qu'un aspect du «salut» (91); mais il s'agit néanmoins d'un thème important pour Luc qui parcourt comme une idée fixe tout son évangile (92).

---

(87) Ainsi Barrett (n. 8), p. 42, et comparez avec 1 Jn 2,20-27; *TDNT* 9, p. 572. De Jonge et van der Woude (n. 67), p. 311, et I. de la Potterie, *NRT* 80 (1958), pp. 225-252, ont apporté de l'eau au moulin de différentes manières.

(88) Contra Sloan (n. 66), p. 49.

(89) Contra Marshall (n. 39), p. 183.

(90) Sur l'importance rédactionnelle de 7,11-23, v. F. Craghan, *CBQ* 29 (1967), pp. 353-367. La signification rédactionnelle des autres passages n'est pas contestée.

(91) Terminologie typiquement lucanienne: v. E.M.B. Green *The Meaning of Salvation* (London, Hodder, 1965), pp. 125-131; Marshall *Luke, Historian and Theologian* (Exeter, Paternoster, 1970), ch. 4; R. Glöckner *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Mainz, Grünewald, 1975) passim.

(92) V. G. Voss *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Gründzügen* (Paris, Brouwer, 1965), ch. 1; Busse (n. 64) passim.

c) De même que nous avons déjà pu le déduire, d'abord du contexte de Lc 4,14, ensuite de l'incorporation d'Es 58,6 dans la citation programmatrice, et enfin de la description lucanienne de l'accomplissement de ces versets au ch. 7,22, Luc considérait l'Esprit comme *la puissance agissante au travers de l'enseignement de Jésus, et efficace dans les actes exprimant son kérygme.* Ensemble, Lc 4 et Ac 10 ne font rien d'autre que prouver cette affirmation.

D. COMPRÉHENSION DU CHRÊME DE L'ESPRIT SUR JÉSUS: L'APPORT CHRISTOLOGIQUE

W.C. van Unnik (93), suivi par R.C. Tannehill (94), F. Schnider (95) et M. Dömer (96), fit un rapprochement entre l'« onction » de l'Esprit sur Jésus et son statut de « christ ». Il prétendit alors, que Luc voulait comprendre Lc 4,18 comme désignant Jésus en tant que Messie *davidique* (97), avec comme conséquence nécessaire que l'Esprit est la puissance facilitant son gouvernement royal. Il n'y a aucun doute que Luc considérait Jésus comme le Messie davidique (et ce dès sa naissance: 1,32; 2,11), mais il demeure improbable qu'il ait mis cela en relation avec le chrême de Jésus. Pour Luc le règne de Jésus commence à proprement parler par sa résurrection, son ascension et la descente de l'Esprit à Pentecôte (Ac 2,33-36).

Nous devons rappeler que le terme de « christ » (christos) pouvait être alors appliqué à des figures sacerdotales et prophétiques (98), si bien que chaque mention de « oindre/oint = christ » (chriô/christos) doit être étudiée selon sa valeur propre. Ainsi d'une part la prière apostolique d'Ac 4,27, se référant à Jésus comme « celui que tu avais oint » (hon 'echrisas), n'a probablement rien à voir avec l'onction de l'Esprit que reçut Jésus, même si cette prière se situe dans l'orbite des espérances davidiques (99). Cette tradition prélucanienne emploie le verbe « oindre » (chriô) dans un sens second, et s'explique mieux par un archaïsme (approprié au contexte de louange) soulignant l'approbation de *Dieu* à l'égard de celui que les hommes ont rejeté (100). D'autre part,

---

(93) Van Unnik, *NTS* 8 (1961/1962), p. 113.

(94) Tannehill in *Jesus in Nazareth* (n. 64), p. 69.

(95) F. Schnider *Jesus der Prophet* (Freiburg, UVg, 1973), pp. 165, 189.

(96) M. Dömer (n. 45), pp. 63 ss.

(97) En plus des ouvrages cités dans les notes 93-96, v. G. Voss (n. 92), pp. 72-81, et comparez Sloan (n. 66), pp. 48-54.

(98) Surtout de Jonge, *Nov T*, 8 (1966), pp. 132-148.

(99) Contre I. de la Potterie (n. 87), « celui qui est oint » doit avoir ici un sens messianique et davidique; v. de Jonge et van der Woude (n. 67), p. 311; J. Dupont *Les Béatitudes* (Paris, Gabalda, 1969), II, p. 134.

(100) Turner *Luke* pp. 230 ss (nn. 201-203).

Lc 4,18 et Ac 10,38 tirent *leur propre* emploi du «oindre» (chriô) d'Es 61,1, dont le texte *n'*était *pas* rattaché au Messie davidique dans le Judaïsme, peut-être pour la simple raison que la mission présentée dans ce passage est avant tout prophétique. Si l'on approfondit l'étude, Lc 4,18 se ramène alors à un pesher d'oracle prophétique proclamé dans la perspective d'un prophète (101); en effet l'évangéliste suppose que le passage concerne une figure prophétique (4,24-27), et particulièrement celle de l'homme qui subira le sort des prophètes en étant rejeté par le peuple (4,24, 28-30; cf. 11,47-54; 13,33 s; 16,31; Ac 7,51). Il ne se trouve aucun motif royal dans la péricope de Nazareth, et pas davantage en Ac 10,38; ainsi donc Luc nous dit que Jésus a été oint de l'Esprit en vue d'une tâche *prophétique.*

Ceci dit nous devons serrer la question de plus près: Luc ne pense pas que Jésus ne soit qu'*un* prophète; Jean-Baptiste était le dernier et le plus grand de tous (7,26, 28), mais maintenant une ère nouvelle commence, dans laquelle on proclame le royaume et on y entre (16,16; cf. 7,28; 10,23 s). L'eschatologie de Luc ne fait place qu'à la venue du *Prophète messianique* (102) qui est, non pas Elie (103), mais le «prophète-comme-Moïse» (104). En Ac 3,22-26 (cf. 7,37), Luc identifie explicitement Jésus au prophète-comme-Moïse que Dieu avait promis de susciter, et pose par la même occasion les fondements de son ecclésiologie (105); de plus la figure de Moïse en Ac 7 n'est autre qu'une typologie de Jésus (106), soigneusement appuyée sur le kérygme d'Ac 3 (107) et sur les représentations de Jésus qui se trouvent ailleurs dans Lc/Ac. Lc 24,19 décrit Jésus d'une façon analogue à Moïse en Ac 7,22

---

(101) Comme l'a observé le premier A. Finkel in *Abraham Unser Vater* (Leiden, Brill, 1963), pp. 109 ss. V. aussi de la Potterie (n. 87).

(102) Sur l'arrière-plan de cette figure, v. entre autres R Meyer *Der Prophet aus Galiläa* (1940; Darmstadt, WB, 1970²), pp. 18 ss; H. Teeple *The Mosaic Eschatological Prophet* (Philadelphia, SBL, 1957), ch. 2-3; F. Hahn *The Titles of Jesus in Christology* (London, Lutterworth, 1959), pp. 352-406; J. Coppens *Le Messianisme et sa Relève Prophétique* (Gembloux, Duculot, 1974), pp. 172-180; Schnider (n. 96), pp. 27 ss, 32 ss, 89-100.

(103) Luc développe effectivement une analogie exégétique entre Jésus et Elie, cela en différents endroits. Mais la mission décisive de l'Elie eschatologique dans le Judaïsme était de préparer le chemin du Seigneur (Mal 3,24) et c'est le rôle qu'attribue Luc à Jean-Baptiste (1,17-76; 3,3-6; 7,27). Turner *Luke* pp. 228 s, n. 194.

(104) Grundmann *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin, EV, 1961²), p. 121, et Lampe (n. 15), p. 177, ont suggéré il y a longtemps que l'identité de la figure d'Es 61,1 s dans Lc 4,18 soit Moïse. Cette théorie fut reprise avec de plus en plus de conviction ces dernières années: cf. Hahn (n. 102), pp. 380 ss; Voss (n. 91), ch. 14; Marshall (n. 91), pp. 125-128; Busse (n. 64), pp. 372 ss, 381-411.

(105) Surtout G. Lohfink *Die Sammlung Israels* (Munich, Kösel, 1975), p. 55; J. Jervell *Luke and the People of God* (Minneapolis, Augsburg, 1972), pp. 41-74; Turner *Luke* pp. 230 s, n. 196.

(106) M.D. Goulder *Type and History in Acts* (London, SPCK, 1964), p. 164; R.P.C. Hanson *Allegory and Event* (London, SCM, 1959), pp. 94 ss.

(107) V. les parallèles notés par R. Zenle *Peter's Pentecost Discourse* (New York, Abingdon, 1971), pp. 78-94, 131-135.

(les disciples d'Emmaüs parlent de Lui comme d'« un prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple » (prophetes dunatos 'en 'ergô kai logô 'enantion tou theou kai pantos tou laou) (108), d'autre part l'intérêt de Luc pour Jésus en tant que prophète-comme-Moïse a structuré le récit de la transfiguration (109). Dans le texte de Lc 7,11-35, le personnage qui accomplit Es 61,1-2 (v. 22) est identifié à celui dont on vient de parler en tant que « grand prophète » (megas prophetes ; v. 16), et dont la description se rapproche beaucoup de ce que Luc veut dire sur Moïse (110).

Dans son passage programmateur, Luc a donc choisi de décrire Jésus comme le prophète qui a reçu l'onction ; l'Esprit venu sur lui est la « puissance » (dunamis) aussi bien de ses paroles que de ses œuvres (Lc 24,19), lesquelles sont intrinsèquement liées et vécues ensemble comme le début de la « délivrance » (lutrôsis) d'Israël (24,21) sous le gouvernement du nouveau Moïse. Il n'est pas du tout dans la pensée de Luc que Jésus ait été par nature le Prophète eschatologique et qu'il ait reçu au baptême une puissance lui permettant de travailler ; au contraire, Jésus *devint* le Prophète, ou le Messager-Serviteur, précisément lors de la « réception » de l'Esprit qui inaugura son ministère. *La caractéristique du chrême que Jésus reçut l'établit en tant que Prophète-comme-Moïse, et définit le « pardon » ('aphesis) messianique qu'il inaugure.*

E. IMPLICATIONS

Une image cohérente du sens que Luc donne à l'événement du Jourdain se dégage des passages étudiés : on y voit la naissance de l'œuvre de l'Esprit grâce à Jésus ; il est rempli de puissance en sa qualité de Prophète eschatologique en vue d'inaugurer le salut de l'Israël de la fin, et d'apporter la liberté aux « pauvres » affligés. Sous cet éclairage nous pouvons justifier les déductions suivantes :

1. Quelques parallèles que nous puissions tirer entre *certaines* activités de l'Esprit en Jésus durant son ministère et ce à quoi nous assistons dans les disciples après Pentecôte, nous ne pouvons pas parler sans restriction de la réception de l'Esprit que Jésus vécut comme d'un *archétype ;* car aucun disciple n'est appelé à suivre les traces de Jésus *en sa qualité de* Prophète eschatologique ; aucun disciple ne reçoit un chrême qui le transforme en un tel prophète. Ces parallèles que nous avons mis en évidence entre le ministère de Jésus dans l'Esprit et ce qui

(108) Les 7 derniers mots évoquent, ainsi que le fait remarquer Lohfink, les descriptions de Moïse faites par la LXX.

(109) Marshall (n. 39), pp. 380-389.

(110) Turner *Luke* 230 ss, nn. 201-203.

se passe dans les Actes ne permettent pas d'affirmer que l'Eglise ait hérité de l'onction que Jésus avait reçu, mais plutôt que le Seigneur lui-même poursuit son activité rédemptrice en tant que Seigneur de l'Esprit (Ac 2,33 ; 16,7) (111), et ce au travers des charismes qu'il accorde à son Eglise ; ce qui autorise Pierre à déclarer en Ac 9,34 : « Enée, Jésus-Christ te guérit. »

2. Dunn a parlé de Jésus recevant un don qui n'était pas principalement une dotation de puissance, mais un don qui lui offrait une puissance résultant de sa réception de l'Esprit, entendue comme la vie du nouvel éon, de la nouvelle alliance et du royaume (112). Ensuite Dunn affirme que dans la deuxième période seul Jésus reçut cette existence nouvelle dans *sa propre vie,* au Jourdain en présence de Dieu ; les disciples entrèrent dans cette existence du nouvel éon seulement après Pentecôte. Nous découvrons là une triple mécompréhension :

a) D'après les passages que nous avons étudiés, le principal accent que l'on trouve dans Lc/Ac est sans aucun doute placé sur la réception de l'Esprit par Jésus, vécu comme puissance charismatique dans ses paroles et ses œuvres, et les rendant efficaces contre Satan et en faveur des hommes.

b) Nous n'avons jusqu'à présent découvert aucune trace de réception par Jésus d'un don de l'Esprit qui lui permettait de contrôler ou de façonner sa propre vie intérieure devant Dieu. Nous nous demanderons plus loin si ce problème se rencontre chez Luc ou non.

c) Si Jésus a été oint de l'Esprit entendu comme une puissance pour proclamer des paroles libératrices, pour délivrer les hommes des forces de ce monde, et pour inaugurer un état de bien-être messianique analogue à celui attendu par la théologie messianique du jubilé, alors *la véritable nature du chrême donné à Jésus implique que les hommes pouvaient entrer dans cette nouvelle existence et cette « vie » du royaume déjà pendant la durée de son ministère.* Cette affirmation s'accorde avec la pensée de Luc sur l'inauguration du royaume avec Jésus (113), sur la venue du royaume parmi les hommes (il vient de vous atteindre –

---

(111) Contre les « christologies de l'absence » de Conzelmann (*The Theology of St Luke,* London, Faber, 1960) et de Lohfink (*Die Himmelfahrt Jesu,* Munich, Kösel, 1971), v. G. Stählin « l'Esprit de Jésus (Ac 16,7) » (To Pneuma 'Iesou) in *Christ and Spirit in the New Testament* (n. 46), pp. 229-252. Dans mon *Luke,* pp. 128-147, je m'attarde particulièrement sur la relation entre les parallèles Jésus – disciples, et la question de la présence de Jésus dans l'Esprit.

(112) Vide supra.

(113) Contrairement à Conzelmann (n. 111), p. 122, qui maintient que Luc a tellement perdu de vue l'eschatologie, que seule l'*image* du royaume reste dans le ministère de Jésus, et non le royaume lui-même. La plupart des exégètes postérieurs ont montré leur désaccord : v. entre autres H.-W. Bartsch *Wachet aber zu jeder Zeit* (Hamburg, Reich, 1963), Marshall (n. 91), pp. 128-136 ; E.E. Ellis *Eschatology in luke* (Philadelphia, Fortress, 1972), J. Zmijewski *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums* (Bonn, Hanstein, 1972).

'ephthasen; Lc 11,20 (114) et sur sa présentation comme un règne dans lequel les hommes peuvent entrer même durant le ministère de Jésus (16,16) (115). Au cœur même du ministère de Jésus se situe la manifestation de la grâce rédemptrice et du pardon de Dieu. Un exemple de cette manifestation est le repas scandaleux pris avec des «pécheurs», qui ne fut pas simplement une parabole mise en scène d'une possibilité future, mais l'indice d'une eschatologie réalisée (116). De même le salut eschatologique est venu pour la maison de Zachée (19,9; cf. v. 11), et l'histoire du «pardon d'une femme pécheresse» atteint d'une part un sommet rédactionnel du thème de l'annonce de la liberté pour les pauvres, et permet d'autre part d'illustrer la portée des réponses que Luc estime possibles au sein du ministère de Jésus, en rapport avec la prédication sur le royaume (117). Luc ne peut être plus clair à l'égard de la situation de cette femme: on lui dit «tes péchés ont été pardonnés» ('apheontai sou hai hamartiai; Lc 7,48), ce qui est expliqué au v. 50: «Ta foi t'a sauvée. Va en paix» (he pistis sou sesôken se, poreusou 'eis 'eirenen). Il faut mesurer la réalité de l'expérience du pardon qu'elle a vécu au moyen de l'acte de dévotion qu'il a suscité (118).

Plus significative encore que les «rencontres» individuelles, l'école de disciples dans laquelle les Douze reçoivent l'enseignement de Jésus est elle-même un reflet de l'existence du nouvel éon. L'éthique dans laquelle ils sont instruits est celle du royaume (119), et comme l'a fréquemment soutenu Jeremias, elle est fondée sur l'affirmation d'une nouvelle grâce divine (120). Les missions des Douze et des Septante sont hautement chargées d'accents eschatologiques (121), et les condi-

---

(114) Quand Luc dit que le royaume «vient de vous atteindre» ('ephthasen), il ne pense pas que l'«ordre eschatologique est imminent» car le royaume n'avait pas encore fait irruption en ce sens à l'époque où Luc écrit. Il doit donc avoir plutôt pensé que «l'ordre rédempteur de Dieu a été inauguré». Turner *Luke*, pp. 97 ss.

(115) «Il entre par force» (biazetai) devrait être pris in bonam partem, et avec «dans» ('eis) devrait être compris comme indiquant la présence du royaume: cf. Marshall (n. 39), p. 629.

(116) Les repas sont une jouissance anticipatrice de la communauté de table du royaume, solidement ancrée sur l'offre et la réception du pardon divin; v. entre autres N. Perrin *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London, SCM, 1976), pp. 102-108; J. Jérémias Exp T 83, 1971/1972, pp. 196-203.

(117) Turner *Luke* pp. 103 s.

(118) Le «car» (hoti) du v. 47 doit être mis en relation avec le «je te le dis» (legô soi) qui le précède (avec entre autres C.F.D. Moule *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, CUP, 1963²), p. 147). L'histoire présuppose la conversion antérieure de la femme: ainsi U. Wilckens, «Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50)» in *Orientierung an Jesus* (éd. P. Hoffmann et al., Freiburg, Herder, 1973), pp. 418 ss, et G. Braumann, *NTS* 10 (1963/1964), p. 490.

(119) V. entre autres G.E. Ladd *The Presence of the Future* (Grand Rapids, Eerdmans, 1974), ch. 13.

(120) Entre autres Jérémias *The Sermon on the Mount* (London, Athlone, 1961) passim; *New Testament Theology vol. 1* (London, SCM, 1971), pp. 181 ss, et les §§ 12, 15, 17, 19.

(121) Jérémias *New Testament Theology* (n. 120), § 20; M. Hengel *Nachfolge und Charisma* (Berlin, Töpelmann, 1968); Turner *Luke* p. 105.

tions dans lesquelles les disciples voyagent reflètent la foi nouvelle et totale en la providence de Dieu (Lc 12,30-34) ; ils apprennent à exprimer à Dieu leur relation nouvelle par leur simple mais éloquente invocation : « Père ! » (Abba ; 11,2) (122). Le groupe des disciples est déjà une communauté de foi, ce qui les sépare désormais des morts-vivants qui ne répondent pas à la parole de Jésus (9,60 ; cf. 7,48-49 ; 8,12 ; 10-21 ; 22,32) (123). L'idée que pour les disciples le ministère de Jésus est une période au cours de laquelle l'expérience existentielle du royaume demeure impossible jusqu'à la venue de l'Esprit à Pentecôte est injustifiable exégétiquement (124).

3. Les disciples ne reçoivent ce que Luc appelle « le don de l'Esprit » qu'à Pentecôte ; mais avant cet événement, ils *ont* réellement *fait* l'expérience de la « vie » du royaume. Plusieurs exégètes (notamment Gunkel, Lampe (125), Schweitzer, Flender (126) et Haya-Prats) en ont conclu que Luc n'associe pas l'Esprit au salut de l'individu. Mais ils simplifient trop le problème. Quoique la présence du salut dans le ministère de Jésus soit strictement liée à son activité, on ne peut pas prétendre par là que l'Esprit ne soit pas associé au salut individuel ; bien au contraire, Luc pense que l'Esprit travaille *au travers de* Jésus, pour accomplir la rédemption individuelle, aussi bien qu'après Pentecôte.

Quand les hommes confessent Jésus comme un « prophète » ou disent qu'il est « puissant en parole » (dunatos 'en logô ; Lc 24,19 ; cf. 4,32 ; etc.), cela signifie en partie qu'*ils* étaient conscients de la puissance de l'Esprit œuvrant par son enseignement, et que l'Esprit produisait un effet sans égal sur *eux*. Certains furent si profondément conscients de l'autorité et de l'interpellation du message de Jésus (i.e. ils répondirent positivement à la proclamation en Esprit et en puissance de Jésus) qu'ils quittèrent leur métier et leur famille pour le suivre (cf. 18,28-29). En

---

(122) *Jeremias The Prayers of Jeans* (London, SCM, 1967), pp. 11-107.

(123) Turner *Luke* p. 105 s.

(124) Dunn mentionne, par exemple, Mc 9,1 en parallèle avec Lc 9,27, où « voir le royaume » est une possibilité imminente mais encore à venir ; il interprète Lc 12,31 s (Promesse que Dieu donnera aux disciples le Royaume qu'ils cherchent) dans les termes de la promesse de l'Esprit offert à ceux qui le cherchent (11,13) ; de même dans Ac 1,3-8, Dunn voit une complémentarité intentionnelle entre les expressions Esprit et Royaume. Mais Luc rattache la « vision » du royaume (Lc 9,27) à la transfiguration ; Lc 12,31 fait écho à Dn 7,18-27 et presque à coup sûr aux événements de la fin (et non à la Pentecôte) ; il n'y a pas de relation non plus avec le logion de 11,13. Dans Ac 1,3-8 la pointe de l'affirmation au sujet de l'enseignement de Jésus sur le royaume n'est pas qu'à Pentecôte les disciples expérimenteront (existentiellement) le royaume pour la première fois, mais que dès cet instant ils *prêcheront* le royaume (thème lucanien) dans la puissance de l'Esprit : Jésus les enseigne à ce sujet afin que leur prédication et leur témoignage soit revêtu d'autorité. Pour plus de détails, cf. Turner *Luke* pp. 106 ss.

(125) Dans *God as Spirit* (n. 4) Lampe trouve cependant quelques éléments qui le feraient croire que Luc a peut-être associé l'Esprit au salut à un niveau beaucoup fondamental. Pour une étude de sa pensée cf. Turner *Luke* pp. 19-22, 32-34.

(126) H. Flender *St Luke: Theologian of Redemptive History* (London, SPCK, 1967), pp. 135 ss.

d'autres termes, Luc établit un rapport entre l'expérience du royaume vécue par les disciples et l'Esprit sur Jésus. Les exorcismes et les guérisons n'en sont qu'une partie ; l'Esprit donne également à l'*enseignement* de Jésus une puissance contraignante qui libère les hommes des schémas de pensée propre à leur époque, et qui leur permet de se savoir les fils de Dieu ; ils jouissent alors des premiers fruits du temps messianique grâce à leur communion avec Jésus.

Nous découvrons une conséquence à ce que nous venons de dire : Nous pouvons véritablement parler, avec Jeremias, de la « *dispensation* de l'Esprit sur les disciples pendant la vie de Jésus » (127). Nous ne voulons pas seulement signifier ainsi la dotation de puissance aux disciples en vue de leurs missions (Lc 9,1-10, 22 ; et cf. 11,39 que Luc met en rapport avec l'époque du ministère de Jésus) (128), mais aussi qu'à partir de l'événement du Jourdain un processus cohérent d'activités de l'Esprit a commencé en ceux qui répondent à Jésus, et que ce processus peut légitimement se rapporter à leur réception de l'Esprit. Luc en effet partage clairement avec Jean et Paul la pensée que se mettre sous l'influence d'un enseignement et des charismes d'un homme, c'est s'ouvrir à la puissance spirituelle qui s'exprime au travers de lui (Jn 6,63 ; 1 Jn 4,1-3 ; en 2 Co 11,4 Paul identifie en fait cela avec la réception de l'Esprit ; Col 2,8-10) (129). Ecouter Jésus, se mettre sous l'autorité de l'Esprit avec laquelle il prêchait, c'est expérimenter cet Esprit-là de façon existentielle comme la puissance façonnant la vie et la foi. Il s'agit en un sens de recevoir l'Esprit comme la vie du royaume et du nouvel éon. Nous verrons dans la quatrième partie en quoi cette affirmation s'articule avec le don de l'Esprit à Pentecôte.

Apport des récits de l'enfance à notre compréhension de la relation de Jésus à l'Esprit

L'expérience que Jésus a faite au Jourdain était-elle sa propre entrée dans la vie du nouvel éon du royaume, comme le suggère Dunn ? Jésus reçut-il alors l'Esprit en tant que puissance façonnant sa propre vie intérieure dans l'obéissance et la filialité devant Dieu ? Lc 1-2 paraissent donner quelques indications qui nous permettent de voir comment l'évangéliste répondrait à ces questions modernes.

---

(127) Jérémias *New Testament Theology* (n. 120), p. 80 ; aussi p. 79.

(128) Turner *Luke* pp. 112-115.

(129) V. *Vox Ev* 10 (1977), pp. 24-25 et passim.

Jésus sera appelé «fils du Très Haut, saint et Fils de Dieu» (huios 'upsistou, hagios et huios theou; 1,32, 35) à cause du rôle joué par l'Esprit lors de sa conception. Dans ce contexte, il faut comprendre le double usage du titre de «fils» (huios) comme l'expression de la royauté éternelle et eschatologique de David (1,32-33) (130). En rapport au titre «fils du Très Haut», Marie apprend que la «puissance du Très Haut» (dunamis hupsistou; correspondant au titre «Fils du Très Haut») la couvrira de son ombre. De même, correspondant à l'affirmation «celui qui naîtra sera appelé saint» (to gennômenon *hagion* klethesetai; avec le titre «Fils de Dieu» en apposition libre (131) Marie apprend que l'«Esprit *Saint*» (pneuma hagion) viendra sur elle. La recherche d'une origine païenne, vétéro-testamentaire ou juive à ces idées est demeurée quelque peu vaine, et comme l'observe R.E. Brown, «le véritable parallèle à ce conglomérat d'idées du v. 35 n'est pas un passage de l'Ancien Testament mais les premières formulations chrétiennes de la christologie» (132), notamment R 1,3 s; Ac 13,32 s; Mc 9,7, 11.

Cela ne signifie pas que Luc ait simplement recopié R 1,3-4; il ne se trouve pas non plus au terme d'une succession de traditions historiques qui ont peu à peu restitué un langage s'appliquant à la parousie de Jésus (Esprit, filialité, puissance, règne, etc.), l'appliquant avant tout à sa résurrection (R 1,3 s; Ac 13,32-34; Ac 2,36 s), puis à sa transfiguration, à son baptême et enfin à sa conception. Or tous ces motifs sont associés à un concept semblable, à savoir que celui qui sera glorifié avec puissance jouit déjà de quelques «arrhes» de cette révélation cosmique future. Le contexte de Lc 1,32-35 décrit Jésus par des expressions parallèles, mais qui transcendent celles qui expriment la relation de Jean Baptiste à l'Esprit eschatologique: «Jésus n'est pas seulement *rempli* de l'Esprit comme Jean, mais il doit son *existence* à cet Esprit de Dieu» (133). Dès sa conception même Jésus est profondément apparenté à l'eschaton naissant; il est peu probable qu'un quelconque événement situé entre sa conception et sa résurrection puisse être appelé une entrée décisive dans l'existence du nouvel éon.

Le résultat de la conception par l'Esprit est décrit dans Lc 2,41-51, qu'il faut comprendre sur l'arrière-fond des espérances messianiques d'un souverain doté de la sagesse (cf. Es 11,2; Ps Sal 17,37; 1 En 49,3)

---

(130) J. Fitzmyer, *NTS* 20 (1973/1974), p. 391; Hahn (n. 102), pp. 296 s; A. George, *RB* 72 (1965), pp. 184-209. Comparez avec R.E. Brown *The Birth of the Messiah* (London, Chapman, 1978), pp. 310-316.

(131) Contra G. Voss (n. 91), § 4,4, qui prend «saint» (hagion) pour un adjectif; v. Schürmann (n. 39), p. 54.

(132) Ici Brown (n. 130), p. 312, qui s'appuie énormément sur l'article de L. Legrand, *RB* 72 (1965), pp. 161-191.

(133) «Jesus ist nicht nur vom Geist *erfüllt* wie Johannes (1,15), sondern er verdankt seine Existenz diesem Gottesgeist» G. Schneider (n. 45), p. 53; cf. son article «Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34 s)» *Theologisch-praktisch Quartalschrift* 119 (1971), pp. 105-116, que Turner n'a pu consulter que sous la forme de résumé.

et doté de la grâce divine (Lc 2,40) (134). Jésus affiche déjà une sagesse religieuse qui étonne les chefs d'Israël; il sait déjà «qu'il me faut être chez mon Père» (hoti 'en tois tou patros mou dei 'einai me; 2,49) (135), et que cela transcende son devoir envers ses parents. Il sait déjà qu'il est le Fils, dans un sens absolu (cf. la force christologique des autres citations de «mon Père»: 10,22; 22,29; 24,49) (136). Luc souligne la profonde signification de la déclaration de Jésus par ces mots: «Mais eux ne comprirent pas ce qu'il leur disait» (2,50) (137).

Nous ne pouvons pas dire si Luc considère la relation intime de Jésus avec le Père, et sa pénétrante connaissance de lui-même, comme la conséquence de la révélation par l'Esprit (suite à une analogie de Lc 4,1): le fait demeure pour Luc que Jésus jouissait de ces privilèges avant même d'entrer dans le Jourdain. Si donc l'expérience du Jourdain a augmenté de quelque façon que ce soit cette intimité, il est difficile de voir comment un tel accroissement peut être considéré comme un archétype de l'expérience des chrétiens (138). En d'autres termes, Lc 1-2 suggèrent que l'évangéliste comprenait l'onction baptismale de Jésus par l'Esprit purement comme un chrême en vue d'effectuer la libération messianique des opprimés par des œuvres et des paroles pleines de puissance.

Jésus et l'Esprit à la lumière de Pentecôte dans Lc/Ac

D'un certain point de vue de la narration de Pentecôte met en évidence de façon dramatique l'unicité de la relation de Jésus à l'Esprit, telle que la conçoit Luc. Par des paroles rappelant le Ps 67,19 (LXX), le Pierre lucanien nous dit que Jésus est monté au ciel tout comme Moïse dans la tradition juive, pour recevoir un don qu'il donne aux hommes (139). Alors que dans le cas de Moïse il s'agissait de la Loi,

(134) Surtout de Jonge, *NTS* 24 (1977/1978), pp. 317-354.

(135) Avec de Jonge (n. 134), pp. 331-337, nous traduisons «à propos des affaires de mon Père».

(136) Marshall (n. 39) ad loc; et du même auteur, *Int* 21 (1967), pp. 87 ss, et de Jonge (n. 134), pp. 351-353.

(137) Schürmann (n. 39), p. 137.

(138) Dunn (n. 33), p. 142, qui parle de Jésus comme étant peut-être «engendré» à un autre niveau de filialite; 3,22d; 4,18; Ac 10,38; mais un tel niveau ne peut pas être un archétype suite à ce qui a été dit sur Lc 1-2; de plus en Lc 4,18 et Ac 10,38 la «filialité» n'est pas en vue.

(139) J. Dupont «Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Ac 2,33» in *Christ and Spirit in The New Testament* (n. 46), pp. 219-228; et Turner *Luke* pp. 117-129, pour davantage de détails et une bibliographie topique.

Jésus reçoit ici le don de l'Esprit qu'il déversera *lui-même* ensuite: «Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez» (Ac 2,33). Nous avions déjà remarqué que «recevoir l'Esprit Saint» est un langage métaphorique décrivant le début d'un nouveau processus d'activités dans ou par une personne; ici le sens du langage est clair et saisissant: Jésus reçoit le don de l'Esprit, ce qui veut dire qu'il a l'autorité d'administrer ou de diriger ce don.

Mais quel *est* vraiment ce processus d'activités de l'Esprit dont Jésus possède la seigneurie? Le don (2,38) que l'ascension de Jésus assure en retour s'identifie très clairement à celui que Joël avait promis: c'est la «promesse» ('epaggelia) de Dieu (2,33; 2,39; 1,4; Lc 24,49), et c'est Jésus qui le déverse» ('execheen, 2,33; cf. 'ekcheô, 2,17 = Joël 3,1; répandre).

La promesse de Joël dans son contexte original avait une portée spécifique: elle concernait l'Esprit de prophétie, c'est-à-dire l'organe de révélation de Dieu envers l'homme, à ne pas identifier avec le don de prophétie en tant que tel; mais le moyen par lequel Dieu donnait un rêve prémonitoire, une vision ou une parole à un homme qui pouvait (ou ne pouvait pas) ensuite prophétiser (140). N'importe quel Juif entendant le discours de Pierre ne pouvait manquer de l'interpréter par le biais de l'effusion tant attendue de l'Esprit de prophétie sur l'Israël restauré et purifié; ceci d'autant plus que le Judaïsme de l'époque tendait à interpréter chaque référence à l'Esprit (à l'exception de celui sur le Messie) comme une mention de l'Esprit de prophétie (141). Or le discours de Pierre encourage une telle compréhension à cause de la phrase ajoutée à la citation de Joël: «et ils prophétiseront» (kai propheteusousin; 2,18). Quand Pierre affirme plus loin (v. 38) que ceux qui sont baptisés recevront «le don de l'Esprit Saint», et poursuit en disant que cette «promesse» ('epaggelia; Lc 24,49; Ac 2,33) est offerte « à vous... et à vos enfants (cf. 2,17c) et à tous (cf. 2,17b) ceux qui sont au loin, ceux que le Seigneur appellera (cf. Jl 3,5b)» (humin... kai tois teknois humôn kai pasin tois 'eis makran, hosous 'an proskalesetai kurios ktl.), il construit de façon évidente sur l'énoncé de la prophétie de Joël à la fois pour fonder l'universalité dont il parle, et *par conséquent pour décrire la nature du don promis.* Pierre ne parle pas d'une quelconque promesse de l'Esprit conçue de façon générale, dont le résultat amènerait quelques personnes à expérimenter le don comme l'Esprit de prophétie (142): *il se fie à la promesse de Joël selon laquelle l'Esprit de prophétie sera répandu universellement.*

---

(140) Vide supra, n. 57.

(141) Vide supra, surtout le travail de Schäfer (n. 57), pp. 107 s, 114; aussi W. Foerster, *NTS* 8 (1961/1962), pp. 117-134; J. Schreiner, *BZ* 8 (1964), pp. 161-180.

(142) Comme l'observe W. Rudolph *Joel – Amos – Obadja – Jona* (Gütersloh, Mohn, 1971), p. 72, la prophétie de Joël «geht nicht um die Kraft zu einem neuen sittlichen Leben,

Luc semble attribuer un espace sensiblement plus large aux activités de l'Esprit de prophétie que Joël n'en avait eu l'intention ; ainsi Pierre par exemple paraît identifier le miracle des langues comme une partie seulement de l'accomplissement de la promesse de Joël, et ailleurs Luc inclut d'autres formes de langage charismatique (comme la prédication en puissance et l'encouragement), mais toutes ces manifestations forment un tout cohérent avec l'activité de l'Esprit de prophétie, et n'expriment pas un processus différent d'activités. Cela dit nous pouvons prétendre que *tout* ce que Luc dit ailleurs dans les Actes à propos de l'Esprit accordé aux disciples est compatible avec la manière dont il a compris Pierre (cf. ci-dessus) (143). Depuis Pentecôte l'Esprit de prophétie est donné à ceux qui font partie de l'Israël de l'accomplissement, et qui ont déjà été purifiés par leur foi au kérygme plein de puissance de l'Esprit, dont Jésus (pendant son ministère) ou les disciples (ultérieurement) étaient les porteurs (144).

Jésus a donc reçu l'Esprit dans les lieux célestes, ce qui signifie qu'il est le Seigneur de ce don accordé à l'Eglise. L'Esprit de prophétie promis par Joël est maintenant devenu l'Esprit de Jésus (Ac 16,7) (145), et c'est lui-même qui distribue ses charismes variés à l'homme (2,33). Au travers d'eux, il dirige et donne puissance à la mission de l'Eglise envers les étrangers (ex. Ac 2,4, 33 ; 4,8, 31 ; 8,29 ; 10,11-21 ; 11,12 ; 13,2,4,9 ; 16,6,7 etc.), et accorde la sagesse et la révélation charismatique là où les besoins s'en font sentir, soit pour défendre et propager l'Evangile (Ac 6,3,5,10 ; cf. Lc 21,25), soit pour diriger, sanctifier et édifier l'Eglise (5,1-11 ; 9,10-17,31 ; 11,28 ; 13,52 ; 15,28 etc.). Ce don n'est pas un *donum superadditum* (don surajouté) (146) : c'est le trait d'union entre Jésus au ciel et ses disciples sur terre ; c'est le moyen par lequel Jésus continue d'annoncer son « pardon » ('aphesis) messianique ; c'est la vie-même de l'Eglise. Nous avons ici l'accomplissement de ce que le Quatrième Evangile promet au sujet du Paraclet (147).

---

sondern um die Gabe der Prophetie » ; bien que le don de prophétie donne aussi l'impulsion décisive à la vie éthique de la communauté !

Les exégètes ne sont pas demeurés en reste pour montrer que le don reçu à Pentecôte ne concernait pas que l'accomplissement de la prophétie de Joël, mais qu'en plus il s'agissait de l'accomplissement christocentrique de la promesse d'Ezéchiel, au sujet de l'Esprit vu comme présence et puissance de Dieu, à l'œuvre dans la nouvelle création de la vie intérieure humaine (Ez 36,26 s) ; la place faisant défaut pour apprécier correctement cette affirmation, v. Turner *Luke* pp. 148-154, 157-159, et l'article à sortir « The Spirit at Pentecost in Lucan Perspective ».

(143) Turner *Luke* ch. 4 et 5.

(144) Turner *Luke* ch. 5 ; cette interprétation semble fournir l'explication la plus facile de la position des disciples dans Ac 2, dans l'épisode de Samarie (ibid. pp. 161-171), dans la rédaction du récit de Corneille en 15,18 s (ibid. pp. 171-173), et dans celle qui se passe à Ephèse (Ac 19,2).

(145) V. surtout G. Stählin (n. 111) ; cf. Turner *Luke* § 4,4.

(146) Contra Gunkel (n. 6) ; Turner *Luke* pp. 177-179.

(147) Cf. *Vox Ev* 10 (1977), surtout pp. 26-28.

Si le discours de Pierre à Pentecôte représente réellement la première prédication judéo-chrétienne à ce sujet (148), alors nous n'avons pas à chercher plus loin les racines de la christologie divine ; car au travers de leur affirmation que l'Esprit prophétique et charismatique est désormais l'Esprit de Jésus (dont il est le Seigneur), les chrétiens identifient virtuellement Jésus à Dieu (149), vu que dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme l'Esprit était l'expression personnelle de Dieu, le prolongement de *sa* personnalité et de *son* activité (150). On ne trouve rien dans le Judaïsme pré-chrétien qui se rapproche de cette revendication en faveur de Jésus (151) ; on n'a jamais laissé entendre qu'un homme puisse devenir seigneur de la «ruah YHWH» (Esprit du SEIGNEUR), ni que sa présence et son activité puisse être médiatisée sur la terre par l'Esprit de Dieu. Et pourtant c'est bien ce que Luc exprime ; il croit que les chrétiens savent que Jésus est présent, qu'il agit parmi eux et qu'il les dirige par l'Esprit ; c'est pourquoi la réception de l'Esprit par Jésus dans les lieux célestes établit une coupure totale entre l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus et celle qu'ont ses disciples.

CONCLUSIONS

Luc ne semble pas être intéressé de présenter la relation de Jésus à l'Esprit comme un archétype ; il accentue plutôt les aspects uniques du travail de l'Esprit en Jésus. Lc 1-2 décrivent la figure d'un homme dont l'existence même porte le sceau de l'Esprit eschatologique. Après son baptême, l'Esprit entame un nouveau processus d'activités au travers de lui, dotant de puissance sa proclamation de la liberté messianique (le présentant de ce fait comme le Prophète eschatologique pour Israël), et lui permettant ainsi d'amener d'autres personnes à expérimenter la vie du royaume et du nouvel éon. Pendant cette période l'Esprit était profondément à l'œuvre dans les vies des disciples grâce à la prédication de Jésus.

Avec l'ascension de Jésus hors du monde, une nouvelle sphère d'activités de l'Esprit doit prendre la relève, si l'œuvre commencée doit se poursuivre. Elle se déclenche à la réception par Jésus d'un deuxième

---

(148) Turner (n. 78), n. 181 ; cf. Turner *Luke* p. 118.

(149) Turner *Luke* pp. 126-129, et «The Spirit of Christ and Christology» in (ed. H.H. Rowden) *Christ the Lord: Studies in Christology presented to D. Guthrie* (Leicester, 1982), pp. 168-90.

(150) V. entre autres A.R. Johnson *The Vitality of the Individual in Ancient Israël* (Cardiff, UWP, 1964), pp. 26-39 ; idem, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff, UWP, 1961), pp. 15 ss ; Lampe *God as Spirit* (n. 4), ch. 2, 8.

(151) Contra Dunn, *Nov T* 14 (1972), pp. 90 s ; v. Turner (n. 149).

«don» de l'Esprit, qui lui donne l'autorité de disposer et de diriger l'Esprit de prophétie promis par Joël. Le Christ ressuscité établit par ce moyen sa seigneurie dans l'Eglise et continue de se confondre avec Israël (Ac 3,18,26) et avec le monde au travers de sa parole libératrice.

Même le parallèle apparent entre Jésus oint en tant que Prophète eschatologique et les disciples recevant l'Esprit de prophétie ne peut pas militer en faveur de l'opinion qui veut que le chrême de Jésus en tant que tel soit un archétype. Car d'une part (comme l'établit Lc 2,41-51) Luc ne pense pas que le Chrême reçu par Jésus soit pour lui un organe de révélation, mais plutôt la puissance qui permet à ses paroles et ses actions d'apporter le salut aux autres ; ce qui revient à dire que l'autorité de Jésus comme Prophète eschatologique est directe et christocentrique, et non pas centrée sur l'Esprit (152). Et d'autre part le rôle de Prophète eschatologique pour lequel Jésus reçoit l'onction est unique.

---

(152) Dunn (n. 32) paraphrase la situation de Jésus en disant non pas «là où *je* suis, là est le royaume» mais «là où est l'*Esprit*, là est le royaume». Mais cette expression ne peut être plus éloignée de la vérité pour Luc qui identifie davantage que les autres évangélistes Jésus avec la présence du royaume. L'antithèse de Dunn sur un «Jésus historique» (prétendûment différent) est à peine plus crédible que son image donnée par Luc ; *si* le Jésus historique met tant d'accent sur l'Esprit au point de lui donner la primauté sur lui-même, et s'il considérait la présence de l'Esprit en lui comme un archétype de l'expérience chrétienne à venir, alors l'insigne rareté des logia sur l'Esprit devient incompréhensible.

Pourtant chez Luc, l'image demeure claire : il n'élimine pas la possibilité que l'Esprit puisse révéler certaines choses à Jésus (cf. 4,1b et 10,21 ?), mais une telle compréhension reste peu développée dans son Evangile. Jésus n'est pas simplement un témoin de la révélation de Dieu, mais le révélateur (cf. 10,22); ce n'est pas «voici ce que dit le Seigneur» (ou «l'Esprit» ; cf. Ac 21,11), mais «*moi* je vous dis», qui dénote le ton du discours. Tout concept du don de l'Esprit révélant des données à Jésus est subordonné à la présentation de la réception de l'Esprit par Jésus (3,21 ; 4,18 ; Ac 10,38) comme la puissance pour libérer les autres en vue de la vie nouvelle.

Un cas de relecture : 2 Samuel 24 et 1 Chronique 21

par Emile Nicole
Professeur à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine

Dans la recherche biblique récente, la notion de ré-interprétation, actualisation ou relecture, a joué un rôle de plus en plus déterminant (1). Par actualisation, il faut évidemment comprendre ici, non l'activité des interprètes modernes, mais l'hypothèse d'un travail antérieur à la fixation du texte, un processus plus ou moins long d'adaptation des anciens textes aux circonstances et aux conceptions nouvelles. L'idée en elle-même n'est guère récente ; en fait toute la recherche sur l'histoire (ou plutôt la préhistoire) du texte, depuis le XIXe siècle, présuppose un processus de ce type, mais sa vogue actuelle accompagne un intérêt plus grand pour les phénomènes de transformation du texte et une appréciation plus positive des motifs qui auraient conduit à cette transformation.

Ce discours généreux sur l'actualisation manque pourtant de preuves matérielles : si les textes ont été transformés, nous ne les possédons que sous leur forme finale, la restitution des étapes successives de leur transformation relève donc de la conjecture. Dans ces conditions, une attention toute particulière devrait être accordée au seul exemple évident de relecture que nous offre l'Ancien Testament : les livres des Chroniques.

Lorsque deux textes comme Samuel, Rois, d'une part et Chroniques d'autre part, présentent autant de parties communes, trois hypothèses peuvent être envisagées : 1) le texte B dépend du texte A, 2) le texte A dépend du texte B, 3) les textes A et B dépendent tous deux, et indépendamment l'un de l'autre, d'un troisième texte. Dans le cas qui nous occupe, la première hypothèse (les Chroniques dépendent de Samuel-Rois) est la plus vraisemblable, elle a d'ailleurs été retenue par la plupart des auteurs. En comparant les deux documents, il est donc possible d'observer les modifications subies par le texte. Beaucoup s'y sont employés, en particulier Thomas Willi dans son ouvrage important : *Die Chronik als Auslegung* (Göttingen : Vandenhoek et Ruprecht, 1972).

---

1. Les références sont si nombreuses que le lecteur qui voudra se documenter n'aura que l'embarras du choix. Signalons simplement le n° 108 de la collection *Lectio Divina :* D.A. Knight éd., *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testament,* Paris : Cerf, 1982 (traduction d'un ouvrage publié aux Etats-Unis en 1977).

Dans cet article nous entendons fournir, sur un échantillon limité, un exemple de cette étude comparative; examiner les problèmes qu'elle peut poser au lecteur convaincu de l'autorité de l'Ecriture et essayer d'apprécier la vraisemblance des hypothèses de relecture proposées pour d'autres textes. Le choix du recensement ordonné par David n'est pas totalement arbitraire. Dans ce récit, le Chroniste s'écarte davantage du texte de 2 Samuel que dans les chapitres précédents, comme le constate par exemple Williamson (2), et le problème de l'origine du dénombrement (Dieu ou Satan) est bien connu.

1. Brève analyse comparative

Une statistique portant sur le nombre de mots employés (3) montre que le texte des Chroniques (412 mots) est légèrement plus long que celui de 2 Samuel (378 mots). Dans chaque livre la matière propre (4) représente plus du tiers du texte: 34 % pour Samuel (129 mots), 39 % pour les Chroniques (161 mots). Cette matière particulière à chaque livre comprend:

1. Des développements de quelques versets: en 2 S la description de l'itinéraire du recensement (vv. 5-7, 30 mots) et en 1 Ch la conclusion cultuelle du récit (28-30), à laquelle il faudrait ajouter le 1er verset du chap. 22 qui annonce la décision de David de construire le Temple sur l'aire d'Ornan.

2. Des segments d'un seul verset: dans le récit des Chroniques le v. 6 signale que ni Lévi, ni Benjamin n'ont été recensés et mentionne une seconde fois, et en des termes plus forts, la répugnance de Joab pour le dénombrement, le v. 7 avant même le choix proposé à David, parle de la plaie dont Dieu frappe Israël à cause du recensement, les versets 16 et 20 parlent de l'ange et de la réaction des hommes à sa vue. Tous ces éléments de récit sont sans équivalent en 2 S 24.

3. Des touches plus brèves (quelques mots); mentionnons en 2 Samuel la réaction physique de David (v. 10 «il sentit battre son cœur»), la question d'Aravna à David (v. 21), les vœux d'Aravna (v. 23 «que l'Eternel ton Dieu te soit favorable»); en 1 Chroniques, la remarque de Joab (v. 3 «ne sont-ils pas tous serviteurs de mon seigneur»),

---

2. H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (New Century Bible Commentary) Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 143.

3. Les prépositions reliées au mot suivant par une *maqqef* – petit trait indiquant que deux mots forment un groupe très étroitement uni – n'ont pas été comptés séparément, mais les deux noms, d'un état construit, même reliés par un *maqqef* ont été comptés séparément.

4. Par matière propre, nous entendons les éléments présents dans un livre et absent dans l'autre. N'y sont inclus ni les synonymes, ni les contraires.

l'insistance de David sur sa responsabilité personnelle (v. 17), le bref développement sur l'ange comme description complémentaire du fléau de la peste (v. 12).

4. Le reste, environ 1/4 de la matière particulière à chaque récit, est constitué de touches très brèves (un à deux mots), proportionnellement plus nombreuses dans le récit de 2 Samuel que dans celui des Chroniques. Elles sont généralement peu significatives: en 2 S 24,3 les mots «vers le roi» et «ton Dieu» ou en 1 Ch 21,2 «faites-moi un rapport».

Dans la matière commune aux deux récits, il faut distinguer:

1. Les éléments rigoureusement identiques dans les deux textes, 170 mots, c'est-à-dire environ 45 % de 2 S 24 et 40 % de 1 Ch 21.
2. Les éléments presque identiques; par exemple au v. 1 *« beyisraél»* en 2 S et *«al-yisraél»* en 1 Ch; 37 mots entrent dans cette catégorie.
3. Les mots synonymes: par exemple «David» dans le récit des Chroniques, «le roi» dans celui de Samuel (2 S 24,2/1 Ch 21,2; 2 S 24,9/1 Ch 21,5 etc.), «le peuple»/«Israël» (2 S 24,2/1 Ch 21,2), «ordonner»/«dire» (2 S 24,19/1 Ch 21,19), on peut ainsi recenser les mots ou expressions caractéristiques de chaque texte. Ces trois premières catégories représentent dans chacun des récits environ 60 % de la matière.
4. Rarement la matière commune est traitée de manière divergente par les deux textes. C'est le cas du nom du Jébusien propriétaire de l'aire, appelé Aravna en 2 Samuel et Ornan en 1 Chroniques, des nombres qui diffèrent de façon presque systématique, et de l'incitation au recensement: ordre de Dieu (Samuel) ou machination de Satan (Chroniques). Ces différences affectent peu de mots (3 % environ), elles réclament pourtant un examen attentif.

2. Les divergences

1. Les différences affectant la *transcription d'un nom étranger ('RWNH/'RNN)* ne sont guère surprenantes. Le texte de Samuel présente lui-même des variantes notables (*'WRNH* (v. 16) et *'RNYH* v. 18) par rapport à la forme standard *'RWNH* (vv. 20,22,23,24) reprise dans le *qeré* (5) des versets 16 et 18. Ces deux variantes peuvent s'expliquer par la métathèse du *R* et du *W* (dans *'WRNH*) et par la confusion entre le *Y* et le *W* (dans *'RNYH*), phénomènes fréquents tous les deux. Ces variantes ajoutent cependant au sentiment d'imprécision renforcé par la

---

5. Ndlr. Le *qeré* et le *ketiv* sont 2 variantes du texte consonantique. Le *ketiv* correspond au texte transmis (ce qui est écrit), le *qeré* correspond à la façon dont il faudrait le lire (ce qui doit être lu), selon l'avis des massorètes (savants juifs du VIIIe ayant mis au point un systeme de lecture du texte consonantique).

présence insolite de l'article en 2 S 24,16 (aussi bien dans le *qeré* que dans le *ketiv*), aucun nom propre de personne ne devant avoir l'article en hébreu (6). La leçon de la version des Septante : *Orna* dans les deux récits apparaît davantage comme un essai d'harmonisation de deux leçons divergeantes que comme une leçon originale.

2. Les *écarts de nombre* (7) sont plus préoccupants. Ils concernent

a) le résultat du recensement : 800.000 pour Israël et 500.000 pour Juda en 2 S 24,9, 1.100.000 pour «*tout* Israël» et 470.000 pour Juda en 1 Ch 21,5,

b) le nombre d'années de famine : 7 en 2 S (v. 13) et 3 en 1 Ch (v. 12),

c) le nombre des victimes de la peste : 77.000 en 2 S (v. 15) et 70.000 en 1 Ch (v. 14),

d) le prix d'achat de l'aire d'Aravna : 50 sicles d'argent (2 S 24,24) ou 600 sicles d'or (1 Ch 21,25).

Diverses explications de ces phénomènes ont été proposées. On a supposé par exemple que les nombres ayant été transmis autrefois, non en toutes lettres, mais selon un code numérique, de nombreuses erreurs auraient été commises dans la transmission et l'interprétation de ces signes. En l'absence de preuve matérielle, cette supposition reste fragile ; certains peuples de l'antiquité utilisaient des codes numériques, mais aucun document ne nous permet d'affirmer qu'un tel procédé ait été utilisé pour transmettre les textes de l'Ancien Testament.

Si l'on écarte la différence entre 77.000 et 70.000 (c) que l'on peut qualifier de mineure, restent trois écarts importants.

Dans le livre des Chroniques la statistique du recensement (a) est présentée de façon assez particulière : 1.100.000 hommes pour «*tout* Israël», le «tout» semble indiquer que ce chiffre concerne Israël et Juda, il n'est d'ailleurs guère éloigné du chiffre global de 2 Samuel : 1.300.000 hommes. L'effectif de Juda en 1 Chroniques se rapproche sensiblement de celui de 2 Samuel (470.000 et 500.000). Certains commentateurs ont considéré l'effectif de Juda en 1 Chroniques comme une adjonction au texte primitif du chroniste, celui-ci n'aurait comporté, à l'origine, qu'une statistique globale («tout Israël»), l'auteur mettant ainsi en valeur l'unité du peuple. Cette hypothèse n'a rien de contraignant, le même auteur, après avoir accordé à cette notion l'importance qu'il souhaitait, pourrait avoir cru bon d'ajouter en complément l'effectif de Juda. Le total inférieur du livre des Chroniques (1.100.000 au lieu de 1.300.000) se trouverait quant à lui expliqué au v. 6 par l'absence de recensement des tribus de Lévi et Benjamin ; le calcul du chroniste serait le suivant : à raison de 100.000 hommes par tribu, l'effectif total

---

6. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, § 137b.

7. A ce sujet voir l'article de Martin Hoegger *L'interprétation des grands nombres dans l'Ancien Testament* in Hokhma 25/1984, pp. 2-12.

d'Israël devrait être de 1.300.000 (12 + Lévi), chiffre donné par sa source (2 S), à ce chiffre il faudrait retrancher 200.000 pour les 2 tribus non recensées, d'où le total de 1.100.000. L'hypothèse est intéressante, mais elle ne tient pas compte du fait que les statistiques, portant sur les soldats (2 S et 1 Ch), ne pouvaient inclure la tribu de Lévi exempte du service des armes; les 200.000 hommes de moins en 1 Chroniques pourraient donc représenter l'effectif de Benjamin, dans ce cas le récit des Chroniques donnerait l'effectif réellement recensé alors que celui de 2 Samuel présenterait l'effectif du peuple dans son ensemble, la tribu de Benjamin, non recensée, étant créditée dans le document remis par Joab à David (2 S 24,9) d'un effectif approximatif. Cette hypothèse ne nous paraît pas moins vraisemblable que d'autres (corruption de l'un des textes, fantaisie du chroniste...). Le nombre de 470.000 (1 Ch 21) comparé à celui de 500.000 (2 S 24) peut laisser supposer que l'auteur des Chroniques avait à sa disposition des documents lui permettant de préciser le chiffre arrondi du livre de Samuel.

La différence portant sur le nombre d'années de famine (b) ne laisse guère que le choix entre l'erreur de copiste ou le caractère approximatif des récits. On ne trouve guère de preuve de la première: la leçon des Septante (3 années en 2 S 24,13 au lieu des 7 du Texte Massorétique) relève certainement de sa tendance à harmoniser les deux récits. La série, 3 années, 3 mois, 3 jours chez le chroniste est plus homogène que celle de 2 Samuel: 7 ans, 3 mois, 3 jours. Le principe de la *lectio difficilior*, appliqué à la fois à l'étude des deux textes parallèles et à la critique textuelle, conduit à l'hypothèse habituelle: la série de 2 Samuel est la plus ancienne, elle a été modifiée par le chroniste pour des raisons de symétrie, cette série a été enfin importée par les Septante dans leur version du texte de Samuel. Cette explication naturelle des phénomènes observés oblige pourtant à considérer avec une certaine légèreté les indications fournies par le texte; comme la version des Septante ne nous inspire ici qu'une confiance très limitée, nous préférons avouer que le problème reste pour nous non résolu.

Les exégètes juifs se sont déjà penchés sur la question du prix d'achat de l'aire (d); certains ont proposé que les 50 sicles d'argent ne concernaient que l'aire elle-même, alors que les 600 sicles d'or du récit de 1 Ch représentaient l'achat de tout le terrain nécessaire à la construction du Temple? Le récit de 2 S 24 précise: 50 sicles d'argent pour l'aire et le gros bétail (v. 24), alors que le chroniste est moins explicite: 600 sicles d'or pour «l'emplacement» (en hébreu, *maqôm* v. 25). Le chiffre des Chroniques pourrait-il représenter une adaptation du montant initial aux conditions économiques de l'époque où le texte a été rédigé? L'indice des prix ayant varié au cours de l'histoire ancienne, le prix d'achat réel à l'époque de David aurait pu paraître ridiculement bas à l'époque de rédaction des Chroniques. Mais, compte tenu du rapport entre l'or et l'argent dans l'Antiquité, l'écart entre les deux sommes exigerait, pour qu'elles soient égales, une hausse des prix sans proportion

avec les observations faites par les historiens: le prix moyen d'un esclave au VIe siècle dans l'Empire Perse est 5 fois plus élevé jusqu'au XIIe siècle à Ougarit (8). Même si les comparaisons restent difficiles à établir et les variations de cours très fréquentes, nous sommes loin de l'augmentation de 1 à 100 qu'impliquerait, dans cette hypothèse, la différence entre les deux textes. La somme de 50 sicles d'argent paraît très basse lorsqu'on la compare aux 400 sicles versées par Abraham pour acquérir le champ d'Ephron (Gn 23,15); s'agirait-il d'un simple acompte? Les possibilités d'explication ne manquent pas, ce qui manque ce sont des indices dans le texte pour les étayer. L'emploi du mot *maqôm* dans la prière de dédicace du Temple (2 Ch 6,20.21.26...) pourrait apporter un certain appui à la première hypothèse: l'achat de tout le terrain nécessaire à la construction du Temple ne s'est probablement pas effectué en une seule fois, l'auteur des Chroniques, qui seul mentionne ici la décision de David de construire le sanctuaire sur cet emplacement (1 Ch 22,1) a pu modifier sa source pour y faire figurer la somme totale. On accordera peu d'attention à la leçon de la version syriaque en 1 Ch 21,25: 50 sicles au lieu de 600.

3. La question de l'*origine du dénombrement* nous oblige, plus que les chiffres, à une réflexion théologique. Dans les deux récits la décision de David est le résultat d'une incitation dirigée contre Israël. Dans le livre de Samuel, elle est due à la colère de Dieu, une colère dont le motif n'est pas explicité – ce qui n'implique pas qu'elle soit sans motif! Dans le livre des Chroniques, elle est due à l'hostilité d'un adversaire: Satan, l'absence de l'article doit vraisemblablement être considérée comme l'indice d'un nom propre (9). On notera aussi que dans le récit de Samuel l'incitation est présentée sous la forme d'une parole adressée à David.

Pour quiconque a réfléchi au problème du mal, à la difficulté de parler du mal sans porter atteinte à la souveraineté de Dieu et de parler de la souveraineté de Dieu sans faire peser sur lui le soupçon du mal, les deux versions du récit ne sont pas si éloignées l'une de l'autre qu'il y paraît. La tendance dominante de l'Ancien Testament est d'affirmer résolument la souveraineté de Dieu. Les auteurs bibliques confessent avec Job: «l'Eternel a donné, l'Eternel a ôté» (Jb 1,21), «nous recevons de Dieu le bien et nous ne recevrions pas aussi le mal?» (Jb 2,10), même si le récit précise que l'idée de faire souffrir Job est venue d'un autre. L'auteur du récit de 2 S 24 se situe dans la ligne de cette insistance massive sur l'entière maîtrise divine de tous les événements de

---

8. Cf. D. Arnaud, *Le Proche-Orient Ancien de l'invention de l'écriture à l'hellénisation*, Paris: Bordas, 1970, pp. 118 et 236.

9. A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam. 24* (*OBO* 42) Freiburg: Universitätsverlag, 1982, considère qu'il s'agit d'un nom commun indéfini (note 65), dans le texte il l'emploie cependant comme un nom propre.

l'histoire; même l'erreur de David, le péché de David, n'échappe pas à la gestion divine. L'auteur paraît moins soucieux de sauvegarder la justice divine, bien que la mention de la colère de Dieu, même si elle n'est pas expressément justifiée, tende à faire remonter le mal de la faute de David à un mal antérieur: c'est pour punir le peuple que Dieu incite David à faire le dénombrement. De plus l'ordre d'effectuer le recensement ne peut être considéré en lui-même comme l'ordre de commettre un péché. Recenser est-ce, en soi, pécher? N'est-ce pas plutôt une opération délicate et hasardeuse (cf. la mise en garde d'Ex 30,12) où l'homme, faute de précautions, risque d'empiéter sur le domaine de Dieu et ainsi se rendre coupable d'une faute grave?

Le chroniste, quant à lui, entend dégager la responsabilité directe de Dieu dans la faute, en mettant en évidence le rôle de Satan. Il serait bien surprenant qu'il le fasse à l'encontre de la souveraineté divine affirmée dans sa source, lui pour qui le choix de l'emplacement du Temple est un événement capital, comme le rappelle judicieusement Williamson dans son commentaire. Satan pourrait-il être à l'origine d'un tel événement? N'a-t-il pas été plutôt, sous le contrôle de la toute puissante sagesse de Dieu, l'instigateur d'une faute qui n'a pas servi ses intérêts puisque Dieu, en vertu de sa grâce et de son pardon, l'a fait concourir au bien de son peuple? Le chroniste, comme l'a constaté T. Willi sur l'ensemble de son œuvre, n'entend pas contredire ou remplacer le texte de Samuel, il l'explique ou complète (10), peut-être à partir d'autres textes bibliques. L'hypothèse d'une influence du prologue de Job sur ce passage est plausible (11).

3. Un test pour la méthode «historique»

Après avoir examiné quelques-uns des problèmes que peut poser au lecteur évangélique, la lecture synoptique de ces deux versions du récit, nous proposerons quelques observations sur les méthodes mises en œuvre par les spécialistes qui cherchent à reconstituer la préhistoire du texte. L'exemple qui nous occupe n'est-il pas un excellent terrain pour tester l'efficacité de ces méthodes? Nous sommes en présence de deux rédactions différentes du même document. La comparaison des deux textes nous permet de donner les caractéristiques de chaque rédaction. Le test que nous proposons est le suivant: en partant des caractéristiques de chaque texte (S et Ch) et en supposant que seul le texte des Chroniques soit resté en notre possession, quelles chances aurions-nous alors de reconstituer l'histoire du texte telle que nous la connaissons?

---

10. T. Willi, *op. cit.,* pp. 56-59, p. 65.
11. T. Willi, *op. cit.,* pp. 155-156; H.G.M. Williamson, *op. cit.,* p. 143.

Appliquons au texte le critère du vocabulaire. Dans ce chapitre, *ha'élohim* (Dieu) est caractéristique du texte de Ch (vv. 7.10.15.17), il n'est jamais employé dans le texte de S. David, écrit *DWYD*, est également caractéristique de Ch, on ne le rencontre jamais orthographié ainsi dans le texte de S, par contre l'orthographe *DWD* se retrouve dans les deux textes; le *roi (hammèlèk)* est plutôt caractéristique de S, mais on le rencontre aussi plusieurs fois dans les Ch. *'Anoki* (moi) et *'ani* (moi) se répartissent nettement entre les deux textes, 3 fois *'anoki* en 2 S 24 (vv. 16,17.17), 3 fois *'ani* en 1 Ch 21 (vv. 10.17.17). Le nom du Jébusite est également un critère sûr: toujours *'RNN* en 1 Ch 21, jamais en 2 S 24. Autre expression caractéristique: «de Dan à Beer-Chéba» en 2 S 24 (vv. 2.15), «de Beer-Cheba à Dan» en 1 Ch 21,2. Appliqué au texte des Ch, le critère du vocabulaire donne des résultats très décevants car, lorsque l'auteur reprend le texte de S, il lui imprime ses propres caractéristiques; ainsi le vocabulaire caractéristique du style du chroniste ne constitue pas un critère permettant de repérer ses propres adjonctions au texte de S. Dans les meilleurs cas *(ha'élohim, DWYD)*, l'efficacité du critère ne dépasse jamais 50%; en 1 Ch 21,10.17, *ha'élohim* remplace simplement *YHWH* dans un texte identique à celui de 2 S 24; en 1 Ch 21,14, il accompagne une légère modification du texte; en 1 Ch 21,7, il signale une adjonction. En 8 occasions, *DWYD* est simplement l'équivalent de *DWD* ou «le roi» dans un texte identique à celui de 2 S 24; aux versets 18 et 24 le mot seul est ajouté au texte parallèle, au v. 21 il accompagne une brève adjonction au texte, aux versets 16 (2 fois), 28 et 30 il signale des adjonctions notables; sur 16 emplois de *DWYD*, 5 seulement sont donc significatifs. Les autres termes donnent des résultats similaires: *'ani*, 1 emploi significatif sur 3 *Ornan*, 3 sur 11, «de Beer-Chéba à Dan», O puisque le seul emploi en 1 Ch 21 calque 2 S 24. *Hammèlèk* (le roi) employé comme critère du texte antérieur au chroniste conduirait à des résultats surprenants: en 1 Ch 21,6 il accompagne une adjonction du chroniste lui-même!

L'emploi du critère théologique donnerait peut-être de meilleurs résultats: la mention de Satan (v. 1) signale une particularité du texte des Chroniques par rapport à sa source, l'intérêt pour les anges (vv. 12,16,20) met aussi en évidence quelques adjonctions et la conclusion des versets 27 à 30 est bien dans la ligne de son intérêt marqué pour le Temple. Mais où devrait-on s'arrêter? La mention de l'ange, l'achat de l'aire, la mention d'un autel, des sacrifices, sont déjà présents dans le récit du livre de Samuel; ne serait-on pas tenté de les attribuer au chroniste? L'horreur de Joab pour le recensement, adjonction du chroniste par rapport à Samuel (1 Ch 21,6), correspond-elle bien à l'opinion que l'on se fait généralement du chroniste, lui qui exalte le personnage de David, soulignerait-il ici les scrupules de son général qui aggravent encore la culpabilité du roi? L'expression du verset 7 (adjonction de Ch) «cela déplut aux yeux de Dieu» n'est-elle pas plutôt caractéristique du récit de Samuel (2 S 11,27)? A la vérité, les deux textes sont beaucoup

trop proches théologiquement pour que le critère de la théologie puisse être utilisé de manière pertinente.

Le bilan est donc négatif: un critère dont l'efficacité ne dépasse pas celle d'un simple tirage au sort (50 % de réussite) doit être considéré comme totalement inopérant. A cela il faut ajouter que les critères ont été établis dans des conditions idéales, à partir d'échantillons réels, ce qui ne peut jamais être le cas lorsqu'on essaie de reconstituer l'histoire d'un texte à partir de sa forme finale. Si des critères exacts donnent des résultats aussi décevants, qu'en sera-t-il des critères hypothétiques?

L'exemple que nous produisons ici reste limité, d'autres rédacteurs de l'Ancien Testament ont peut-être travaillé autrement que le chroniste, mais quand le seul exemple en notre possession nous oblige à conclure qu'il est impossible de reconstituer une forme antérieure (Samuel) à partir de la forme finale (Chroniques), cela donne à méditer.

La notion de reprise et de réaménagement d'un document antérieur n'est pas en soi sacrilège, autrement il faudrait exclure du canon les deux livres des Chroniques. L'existence de ces deux documents (Samuel-Rois/Chroniques) permet-elle d'étendre à tout l'Ancien Testament la notion de relecture? Leur examen attentif devrait, au contraire, inciter à une très grande prudence: les modifications que l'on suppose sur l'ensemble des textes n'excèdent-elles pas largement celles que l'on constate ici? Et si l'on constate ici que l'on serait incapable de reconstituer l'histoire connue du texte, est-il sage de dépenser tant d'énergie et d'ingéniosité pour essayer de la reconstituer ailleurs?

La rigueur scientifique ne rejoint-elle pas la foi pour exiger que l'on accorde au texte lui-même l'importance qui lui revient?

Association pour la Lecture de la Bible Hébraïque (A.L.B.H.)

39, Grande Rue, F-94130 Nogent sur Marne
C.C.P. La Source 30 464 55 E

FICHE D'IDENTITÉ

Nom: BULLETIN DU CLUB DES HÉBRAÏSANTS.

Origine: A.L.B.H., association fondée en 1983 par quelques professeurs d'hébreu protestants évangéliques.

Naissance: 1er numéro (1984/1) déjà paru. Contenu (19 pages de format A4): éditorial, liste de mots revenant 70 fois ou plus dans la Bible hébraïque, « préparations » sur Jonas et les Psaumes 120 à 133, traduction-analyse interlinéaire de portions tirées de Genèse 12 et 15, etc.

Périodicité: 4 fois par an.

Adhésions: directement au siège de l'A.L.B.H. (ou à D. Schibler). Paiement (50 FF par an) de préférence au C.C.P. indiqué au haut de cette feuille, ou par chèque bancaire encaissable en France, au nom de l'A.L.B.H.

Destinataires: tous étudiants de la Bible hébraïque. Professeurs: à faire connaître à vos étudiants actuels et anciens.

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément :

ABONNEMENT 84	Suisse	France	Belgique
étudiants	23 Fr S	45 Fr F	400 Fr B
normal	28	58	450
soutien	100	225	650

PRIX DU NUMÉRO			
étudiants	8 Fr S	20 Fr F	150 Fr B
normal	9,50	23	170

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRÉCIS.
Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THÉOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Louis Schweitzer – Hokhma
48, rue de Lille
75007 PARIS
CCP La Source 32095 41 X

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

La « cure d'âme »
entre sciences humaines
et théologie

par Rainer Mayer

p. 1

Jésus et l'Esprit
d'après Luc

par Max Turner

p. 18

Un cas de relecture :
2 Samuel 24 et 1 Chronique 21

par Emile Nicole

p. 47